

国家哲学社会科学成果文库

NATIONAL ACHIEVEMENTS LIBRARY
OF PHILOSOPHY AND SOCIAL SCIENCES

批判与建构：《德意志意识形态》文本学研究

聂锦芳 著

人民出版社

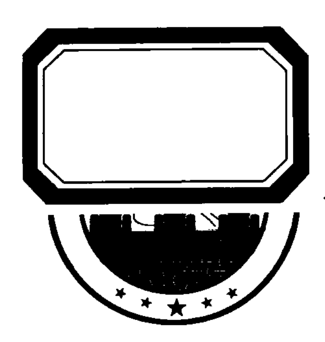


批判与建构:《德意志意识形态》文本学研究

Criticism and Construction: A Textological Study of "The German Ideology"



定价：110.00元



国家哲学社会科学成果文库

NATIONAL ACHIEVEMENTS LIBRARY
OF PHILOSOPHY AND SOCIAL SCIENCES

批判与建构：《德意志意识形态》文本学研究

聂锦芳　著

人民出版社

责任编辑:郇中建
装帧设计:肖　辉
版式设计:陈　岩
责任校对:张　红

图书在版编目(CIP)数据

批判与建构:《德意志意识形态》文本学研究/聂锦芳 著.
—北京:人民出版社,2012.4
(国家哲学社会科学成果文库)
ISBN 978-7-01-010655-7

Ⅰ.①批…　Ⅱ.①聂…　Ⅲ.①德意志意识形态-马恩著作研究　Ⅳ.①A811.21

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 015963 号

批判与建构
PIPAN YU JIANGOU
《德意志意识形态》文本学研究

聂锦芳　著

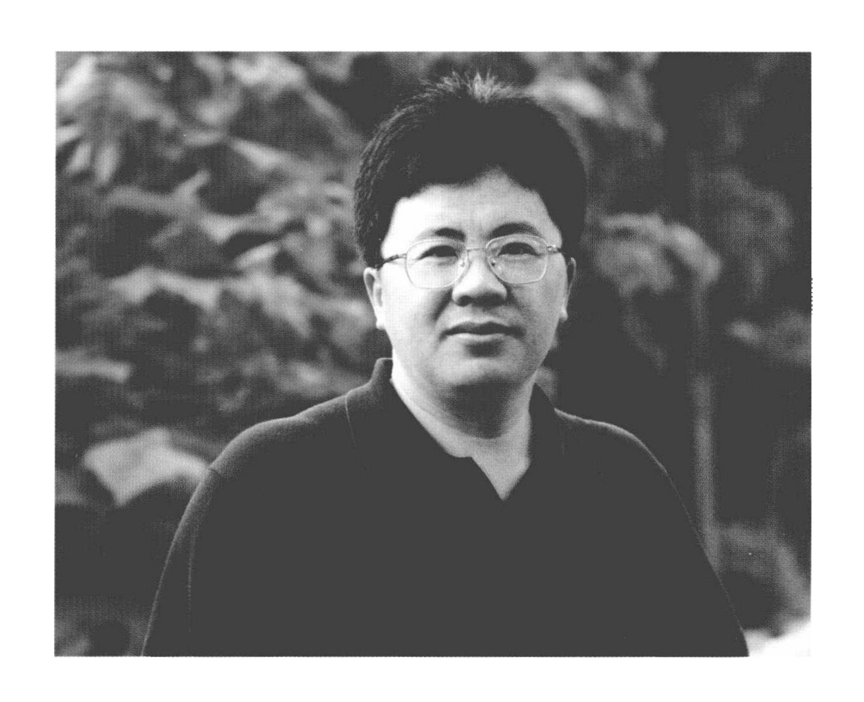
人民出版社 出版发行
(100706　北京朝阳门内大街 166 号)

北京中科印刷有限公司印刷　新华书店经销

2012 年 4 月第 1 版　2012 年 4 月北京第 1 次印刷
开本:710 毫米×1000 毫米 1/16　印张:45
字数:730 千字　印数:0,001-2,500 册

ISBN 978-7-01-010655-7　定价:110.00 元

邮购地址 100706　北京朝阳门内大街 166 号
人民东方图书销售中心　电话 (010)65250042　65289539





聂锦芳 男，1966年8月生于山西寿阳。哲学博士，北京大学哲学系教授、博士生导师。

主要从事马克思主义文本、文献学和哲学史的教学与研究。其研究路向新颖而独到，近年来发表的大量关于马克思文本、文献的研究成果，在学术界引起了很大反响。他从文本、文献的角度对马克思思想重新进行的梳理、阐释和评论，有助于矫正长期以来形成的误读和曲解，提升了国内马克思主义研究的学术水准，是这一领域“文本研究学派”的重要代表之一。

主要著作有：《哲学原论——经典哲学观的现代阐释》（1998）、《哲学形态的当代探索》（2002）、《超越“后发展”困境——社会理论发展图景中的当代中国发展观》（合著，2002）、《马克思主义哲学教程》（合著，2003）、《清理与超越——重新研究马克思文本的意旨、基础与方法》（2005）等，发表学术论文130余篇。

曾获北京大学教学优秀奖（2002-2003年度）、人文社会科学研究优秀成果奖（2006）、“萧前哲学基金奖”优秀著作奖（2011）；当选北京大学“十佳教师”（2008）、人文杰出青年学者（2010、2011）；入选全国宣传文化系统“四个一批”人才（2011）和北京市新世纪社会科学“百人工程”（2000）。

《国家哲学社会科学成果文库》
出版说明

为充分发挥哲学社会科学研究优秀成果和优秀人才的示范带动作用，促进我国哲学社会科学繁荣发展，全国哲学社会科学规划领导小组决定自2010年始，设立《国家哲学社会科学成果文库》，每年评审一次。入选成果经过了同行专家严格评审，代表当前相关领域学术研究的前沿水平，体现我国哲学社会科学界的学术创造力，按照“统一标识、统一封面、统一版式、统一标准”的总体要求组织出版。

全国哲学社会科学规划办公室

2011年3月

内容简介

《德意志意识形态》是表征马克思主义理论最重要的文本之一，但长期以来它并没有被归入“经典”之列，从而给予与其思想分量相匹配的关注和重视，迄今为止，国内外还没有一部全面解读这一论著的书问世。本书的出版具有填补这一领域研究空白的意义。

作者依据《德意志意识形态》原始手稿、新的《马克思恩格斯全集》历史考证版（$MEGA^2$）编辑的最新进展和研究动态，从文献学的角度，对这一文本的产生背景、写作过程、版本渊流进行了翔实的梳理和考证；按照原书写作的先后顺序，对其各个组成部分，特别是学界研究非常薄弱而又占全书绝大部分篇幅的第一卷中的《圣麦克斯》、《圣布鲁诺》部分以及第二卷进行了详尽的释读，对过去相对来说较为熟悉的《费尔巴哈》章的内容重新进行了认真的辨析；根据作者自己的理解，对其中各章节关涉到的重要问题和思想一一进行了深入的讨论，从总体上重构了整部文本的理论视界和逻辑架构，勾勒出马克思透过观念世界和意识形态的层层迷雾，“从现实出发”观照和理解人、社会和历史的致思路向，并将其置于人类思想史的进程和当代社会实践的图景中，阐明其现实价值与意义，予以客观的历史定位。

本书是作者数年殚精竭虑、潜心研究的结晶。从版本考证、文本解读和思想阐释三方面对《德意志意识形态》的全面性研究，体现了作者所理解和倡导的“文本学研究”的一般范型，反映了我国青年一代学人在马克思主义文本、文献研究方面所取得的最新进展和实绩。

Criticism and Construction A Textological Study of "*The German Ideology*"

"*The German Ideology*" is one of the most important texts to Marxism. But it was not regarded as a "classical text" for a long time. Until now it has not received a comprehensive interpretation. So the publication of this book is of great importance in this field.

The author relies on the original manuscript of "*The German Ideology*" and the latest research in the MEGA². This book focuses on the background, writing process, as well as the various versions of "*The German Ideology*" from the perspective of so-called textology. The author provides a thorough interpretation of the whole book, especially "Saint Max" and "Saint Bruno" in the first volume and "True Socialism" in the second volume, passages which are of great amount but usually attract little attention. This study focuses on the main problems in *The German Ideology*, including its theoretical horizons and logical structure. It further outlines Marx and Engels' approach to comprehending man, society and history. In the end, The author assesses the importance of *The German Ideology* with respect to intellectual and contemporary practice in providing the basis of an objective assessment. To sum up, this study approaches *The German Ideology* from three perspectives, including the comparison of various editions, textual interpretation, and the explication of the main ideas.

This academic achievement is based on the author's perennial hard-working. This book stands for a paradigm of "Textological Research", which is proposed by the author, and represents the latest progress in the research of Marxist texts.

目　录

CONTENTS

导　　论

在文本学研究的视野内

时序已经推进到21世纪，距离《德意志意识形态》写作的时间已经过去近160年了。以“马克思主义”为符码的社会运动和思想研究还在继续进行着，但必须看到，作为19世纪中下叶德意志民族一代思想大家的马克思，在某种程度上在当代其实“已经悄然退场”。人们在他的名目下阐发了那么多新潮的思想，实际上已经远远超出他当年观察和思考的界域，增添了很多不属于他的意旨和内容，更不用说还有有意无意的曲解和误读。尤为复杂的状况是，在“马克思之后的马克思主义”一个半多世纪的演进历程中，很少有论者是把马克思及其文本和思想当作一种单纯的学术研究对象来看待的，对他的理解和阐释加入了过多的现实考量和情绪成分，以至于出现了这样的情形：言说马克思的人越来越多，“挖掘”和阐释的思想越来越新颖，但马克思本来的形象和思想却越来越模糊，人们对他的文本越来越不熟悉。在人类思想史、哲学史上，一种流派在传承过程中出现这样的现象可能并不鲜见，但对于远未穷尽的马克思主义研究来说，这种状况显然是不正常的，并且是亟待改变的。本书对表征马克思主义理论最重要的文本之一的《德意志意识形态》的全面性解读及思想阐释，就是为改变这一状况所做的一种努力。

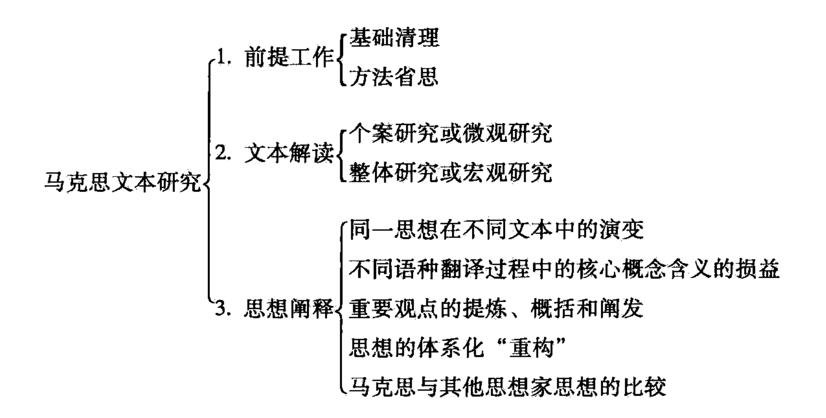
一、马克思文本研究的一般图景勾勒

需要说明的是，本书对《德意志意识形态》的研究不是一种孤立的学

术行为，而是作为笔者所构想的完整的马克思文本研究中一个方面的工作。为了使读者更好地理解本书的研究方式和思想内容，这里先就这一研究的总体图景和研究思路做出阐释。

通过对马克思文本研究史的回顾和反思，我们发现，长期以来这方面的研究实际上处于一种零散而无序的状态，缺乏宏观性、总体性的“筹划”和“设计”。这种状况不仅使得这种研究缺少学术传承和积累，基础相当薄弱，而且更重要的是影响了人们对马克思原始思想客观、完整而全面的把握和理解。我国马克思主义研究界的情形更是如此。不可否认，最近二十多年来，国内学界确实意识到了文本解读对于马克思主义研究的基础性意义，还有少数学者在这方面取得了一些成绩，但认真地分析就会发现，这种研究实际上是在“重新理解马克思”的潮流中的一种策略选择和介入方式，就是说，与其他同道相比，只是手段与路径不同而已，还是没有把马克思的文本视为一种整体性的存在来进行探讨，突出表现在对作为其解读对象的马克思文本的选择上显得比较随意，很难看出其有什么贯穿一致的标准和逻辑依据、具有什么样的总体考虑和方略。

针对上述情形，我认为，目前在新的时代境遇下进行的马克思研究，要真正超越过去的工作，就需要把其文本作为一个专门的领域，在通盘考虑的基础上，渐次展开如下图所示的几方面的工作：



具体说来，我所理解的完整的马克思文本研究工作包括了三个重要的

方面：

一是文本研究的前提性工作，即学术基础清理与方法论省思。前者包括对马克思重要著述的手稿、笔记的保存、流传和版本情况进行梳理，从总体上对其著述进行比较清楚的甄别和尽可能准确的统计，对一百余年文本解读史上积累的成果和经验、出现过的种种误读和曲解等状况进行审视和分析。同时，还必须考虑到的是，我们是置身于21世纪来重新观照和解读马克思在19世纪写作的文本的，特别是经过20世纪社会实践和哲学思维的纵深发展，现在的马克思文本研究如何迎应时代变迁和包括解释学在内的文本解读模式的挑战，实现方法论的自觉和超越。

二是重要文本的具体解读，包括文本的个案研究或微观研究、整体研究或宏观研究。马克思一生撰写的著述卷帙浩繁，要对其全部作品一一进行解读是不可能的；这样，我们只能从中选取出那些最能表征马克思思想特质、内涵以及发展历程的重要篇章，作为我们研究的对象。然而，就是这样经过过滤和选择的作品的数量也比较庞大，需要我们进行不同方式的处理，有的精读，有的泛读。

个案研究或微观研究是对马克思代表性作品的精读，即按照"文本学解读"的一般路径，对其产生背景、写作过程、版本渊流、文体结构、内容与思想、研究历史与最新动态以及现实价值与意义等多个方面一一进行翔实的梳理、考证、阐发和分析。那么，选择哪部作品作为精读对象呢？《资本论》无疑是马克思一生最重要的作品；然而，仔细考察《资本论》创作史就会发现，其实它不是严格意义上的一部作品，而是一个极为庞大的过程稿与手稿群，再加上写作时间跨度长达四十余年，而且最终也没有全部完成，这类作品若抽出来单独研究就有很大的难度。那么，就需要进一步排查。至此，我们马上就会发现，无论就篇幅长度还是思想深度，《德意志意识形态》绝对是值得我们重点研究的对象。在马克思众多的著述中，它堪称表征其哲学思想最重要的文本，但长期以来并没有被研究者归入"经典"之列，从而给予与其思想分量相匹配的关注和重视。迄今为止，国内外还没有一部**全面解读**这一论著的书问世。这样，我们的研究一定程度上就有了填补这一领域研究空白的意义。

整体研究或宏观研究是选择马克思在其思想发展的各个阶段写下来的若

干重要著述进行清理和研读。选择的标准，一是马克思写作这些著述或手稿是经过精心考虑的，同时花费了他比较大的精力和比较多的时间；二是这些作品的篇幅和思想容量一般也比较大；三是有些著述虽然还不成熟，但它们提出或触及的问题是马克思一生理论思考的主题，在以后漫长的思想创构过程中，对这些问题具体内涵的理解和解释可能有反思、变化甚至修正，但这些主题被揭示或提了出来，这就昭示出这些过渡性作品所具有的永久的思想史价值。在对这些作品的具体解读中，与个案研究或微观研究相比，考虑到研究时间和精力，可能在每一文本探究的细微处上有些差池或折扣，但也不是寻章摘句式的走马观花，而是力图进入其文本内部，尽可能从文本本身出发，着重倾听马克思自己的言说。

*三是对马克思思想的重新阐释和评价。*我们的研究对象是马克思的文本，但落脚点是对其思想的阐释和评价，即在文本解读的基础上对马克思的思想进行贯通梳理和总体把握，在比较的视野内评定其思想史意义与现实价值。这一工作包括以下一些环节：

*——同一思想在不同文本中演变情况的梳理。*文本的具体解读只是对某些作品的研究，从中梳理与挖掘的观点与思想在该文本中有其特殊的含义与界域，然而我们知道，在马克思不同时期的作品中对某些问题的探讨是持续的、承接着的，但又是变化的。概括马克思的思想需要对不同文本中关涉到的那些相同议题进行悉心的梳理，甄别出它们的具体含义的差别和变迁，寻求出马克思思想发展的轨迹。这一工作避免了单纯根据马克思某一文本中所阐述的思想就对其总体思想做出表述的缺陷，有助于把握马克思思想的丰富内涵和准确含义。

这项研究的深入开展将对目前马克思主义研究中普遍存在的断章取义的现象形成解构。我们习惯的研究路数是离开一种提法的原始语境和意旨，把马克思针对特殊情况而写下的一些想法、论点提升或夸大为他对世界、对哲学的一般理解。最明显的例子要数把《关于费尔巴哈的提纲》抽象地解读为马克思哲学的“理论大纲”,将其11条内容看作是其哲学的旨趣、特征和体系架构的集中阐发。其实通过对马克思遗留下来的《1844—1847年笔记》里《提纲》部分前后语境的甄别，表明它的写作与《神圣家族》有关，都是马克思要“编纂一套社会主义史的原始资料汇编，或者确切地说编纂一

套用史料编成的社会主义史"[1] 的工作的一部分，而不能把它看作《德意志意识形态》的写作提纲。就其内容而言，它是针对当时德国特定的思想形态而进行的阐述和评论，马克思之所谓"哲学"云云，绝不是指总体上作为社会意识形式的一般哲学，而是特指鲍威尔、费尔巴哈等以观念解释和构建世界的德国青年黑格尔派哲学。此外，诸如马克思毕生重视的劳动、生产、阶级、剥削、国家、市民社会、革命、人的本质等等范畴和观念，在不同的著述中都被赋予了不同的新意，他对资本统治的分析和批判，由一种基于道义的、零散的谴责行为发展成为一种系统的批判理论和方法，而其观照和把握世界的视角和方式，也经历了一个曲折的嬗变过程，才达及一定的高度和水准。这些都需要认真梳理和甄别。

——*不同语种翻译过程中的词义辨析*。迄今为止，可以说中国的马克思主义研究者使用最普遍的文本仍然是从俄文翻译过来的中文版，这里绝不是对中文的翻译持根本否定的态度，相反我认为它仍有相当的利用价值，而且在目前翻译作品质量普遍下滑的情况下，中央编译局的翻译水准应该说是很高的。但是，这里有个问题，就是包括马克思文本在内的人文社会科学作品的翻译，不像自然科学著作那样，能够做到在不同语种之间实现词汇含义的一一对应的转换，甚至有时在另外的语种中根本找不到完全匹配的词汇，或者勉强用了一个但二者各自又有多重含义，当然还有的是因译者本身有特定的意识形态或文化观念上的考虑而造成的歧解，这些都为准确地理解原文的思想增添了很多难度。由于马克思的作品绝大多数是用德文来写作的，而且从大的语言系统看，德、英、法甚至包括俄文大致属于同一种语系，概念之间的同构性相似，不同语种翻译过程中核心概念含义的损益程度不大。但对于我们东方人来说，用汉语或日语表述和诠释马克思的原始思想就有很大的问题，甚至可以说，马克思的一些思想用东方语言来表达是很困难的，很少能达到"言尽意"的程度。我甚至有一个极端的观点，就是说，MEGA 在一定程度是无法全部翻译的，特别是那些"学术资料"卷中的一些材料，为了再现马克思写作的完整过程，编者甚至把他写错或划掉的一些段落包括

[1] 恩格斯：《致马克思信（1845 年 3 月 17 日）》,《马克思恩格斯全集》第 47 卷，人民出版社 2004 年版，第 349 页。

单词都编入其中，这些东西怎么翻译？比如，马克思写了一个单词，但其中少了一个字母，懂德文的人是看得出来的，但这种情况和过程怎么用汉语表述呢？如果要一一翻译或清楚地解释一番，那篇幅不知会增大多少倍呢。目前《马克思恩格斯全集》中文第2版的处理办法是参照MEGA的正卷翻译（也不是全部），而把“学术资料”卷中的材料全部舍弃了，对于专业的文本研究者来说，这显然是不适当的。

目前对照马克思著述的中、俄、德三种文本，发现这种因一个词的翻译而导致的理解上的差异的现象越来越多，诸如把“Recht”译为“法”、“权利”和“权力”，把“Eigentum”译为“所有”、“所有制”、“所有权”和“财产”，把“Verhaeltnis”译为“制度”、“状况”和“关系”，把“Idealismus”译为“理想主义”还是“唯心主义”，把“aufheben”译为“消灭”还是“扬弃”，把“Ausgang”译为“终结”还是“出路（口）”，把“bürgerliche Recht”译为“资产阶级权力”还是“公民权利”等等，诸如此类的词意辨析，绝不是咬文嚼字的书生自娱，它涉及对马克思思想的不同解释，有些是内涵很不相同的理解。可以说，这一方面研究的拓展和深入挖掘，必将为马克思主义哲学研究开辟出一个新的研究方向和领地。

——重要观点的提炼、概括和阐述以及思想的体系化“重构”（reconstruction）。在具体文本的客观解读、不同文本中思想的演变历程的梳理的基础上，下一步应该做的工作是对其思想观点进行总体性的把握，同时，根据其理解，解读者还要对作者的思想进行勾勒、提炼，并用自己的方式和语言表述出来。在对马克思思想的提炼和阐释时，我们要特别强调对马克思文本的总体性把握，不能“只见树木不见森林”。这时上述几个步骤中对具体细节、过渡阶段的重视应该让位于从马克思思想的整体上进行的考虑和抽象，必须剔除偶然、枝节和非主旨的方面及其内容，概括出一个有自己独特思想观点的马克思的形象；否则，前面所进行的细致工作就没有结果，没有归宿，打个未必恰当的比喻，就像一个气功师周身运气自如，但最终没有发出功来，还是不行的。我们注意到，新近国内马克思主义哲学研究界发生了有关恩格斯与马克思哲学思想差异的争论，沿袭国外在相关问题上“对立论”与“一致论”的分野，双方论者都从文本中找到了一些材料佐证其观点的正确。其实，在马克思、恩格斯卷帙浩繁的著述中，在其思想发展的不同阶

段，他们各自的确对某些问题既发表过前后一致的意见，也表达过程度不同的甚至相反的看法，这些情况都是存在的；问题在于，从总体上把握，应该能够甄别出哪些论述更具有代表性，更能在比较的意义上体现出他们的思想特征与差别。①

必须指出的是，像马克思这样的思想家，尽管成年之后一直到生命的黄昏都在从事写作，但鉴于他理论创作的主旨、思想展示的领域以及写作计划执行的特殊际遇和结果等复杂情形，使他未必把自己的所有的思考，包括已经成熟的一些重要思想和观点，特别是他的哲学构架和体系，都一一明确地表述出来了。但是，从宏观上看，他独特的思想、观点甚至体系或构架无疑是存在的，这就要求研究者根据自己对文本的解读进行概括和抽象，把这些分散的观点和思想通过“重构”的方式再现出它们之间的逻辑关系和结构系统。文本阅读和思想提炼过程，会对解读者原有思想产生程度不同的触动或影响，那么是将解读所得纳入自己的思想构架和解释系统，还是在作者思想的基础上进行新的建构，将表征文本与作者思想的最终命运。可以通过引入一种“严格明晰的方法”消除散见于同一作者不同文本中的“论据的模糊性”;也可以基于原有思想和“学说是以不系统、不集中的形式公布于世的”而尽力“完成使其更严密、更系统的工作”;也可以“把一种理论拆开，然后把它们共同放到一种新的形式中，以便更充分地达到理论本来为自己设定的目标”②；还可以“找到原有理论的断裂处，以便使它能够或者更替原有理论中各种要素的平衡，或者排除不适合的原有结论”③；等等。

——*马克思与其他思想家思想的比较*。对马克思思想的评价需要有参照系，因此研究者不能囿于自己的领域内思考问题，必须在比较的视野中做出判断。即将此前所获得的作者及其文本中的思想置于人类思想史的进程和图景中，通过与其他流派、人物、文本的比较，凸现其内涵与特点；放在历史变迁与当代社会的格局中，通过理论与实践的比照，阐发其现实价值与

① 对此，我的看法是，虽然不能说恩格斯是有意偏离甚至与马克思的思想对立，但同样作为马克思主义创始人，恩格斯与马克思之间在哲学思维所达及的深度、理论视野所展示的领域以及表述方式的侧重点方面还是表现出比较大的差别的。

② 哈贝马斯：《重建历史唯物主义》，社会科学文献出版社2000年版，第190页。

③ 乔治·莱尔因：《重构历史唯物主义》，中国社会科学出版社1991年版，第10、11、13页。

意义。

就与其他思想家的比较而言，可以分为几个层次，一是与马克思发生过直接关系的思想家及其派别，诸如恩格斯、布鲁诺·鲍威尔、费尔巴哈、施蒂纳、海涅、魏特林、威廉·沃尔弗、赫斯、卢格、格律恩、蒲鲁东、拉萨尔、福格特、巴枯宁等人，以及空想社会主义、古典政治经济学、青年黑格尔派、哲学共产主义、真正的社会主义、共产主义者同盟、德国社会民主党等思潮或党派的复杂纠葛及思想差异。二是与作为马克思一生思想背景或阴影的黑格尔思想的关系。终其一生，黑格尔哲学都是马克思观照、把握世界，理解和诠释时代最为重要的参照系，他与恩格斯“思想的发展，有很多地方得益于德国的大哲学家，尤其是黑格尔。”① 他们之间的关系始终处于一种错综复杂的状态。早年马克思就把黑格尔哲学比喻为“大海”，纵身“钻到”里面，之后又屡进屡出，通过《论犹太人问题》、《神圣家族》、《关于费尔巴哈的提纲》和《德意志意识形态》等著述，他了断了与青年黑格尔派的思想因缘，但即使在形成了自己独特的“新哲学”、其思想走上独立发展道路之后，他也没有彻底告别作为青年黑格尔派前驱的黑格尔哲学，特别是在写作《资本论》的漫长岁月里，处理卷帙浩繁的思想材料以及寻求对更其纷繁复杂的社会历史结构的理解和透视，马克思不得不一再回味黑格尔之于他的意义，毅然“公开承认我是这位大思想家的学生”②。可以说，迄今为止，就马克思与黑格尔的关系而言，无论是对二者关联的具体细节和演变轨迹的探询，还是从整体上对后者的实际影响做出程度上和实质性的判定，都有很大的研究空间，这也直接关乎马克思思想与旨在全面颠覆黑格尔哲学的现代西方哲学的关系。

此外，还有一个比较的层次是为人们所忽略的，那就是与马克思处于同一时代、同一思想传统和社会环境，但思想意旨却迥然不同的思想家。比如被奉为“存在主义之父”和鼻祖的克尔凯郭尔（Sören Aabye Kierkegaard，1813—1855）只比马克思大五岁。与马克思强调“现实的人”完全不同，

---

① 列宁：《弗里德里希·恩格斯》,《列宁选集》第1卷，人民出版社1995年版，第90页。

② 马克思：《〈资本论〉第1卷德文第2版跋》,《马克思恩格斯文集》第5卷，人民出版社2009年版，第22页。

他把“孤独的个体”看作世界上的唯一实在，把存在于个人内心的东西——主观心理体验看作是人的真正存在，看作是其哲学的出发点。与马克思对待黑格尔的态度也差别很大，他非常憎恨黑格尔哲学，认为这种哲学建立了解释一切事物的体系，却完全忘记了每个人自有其主观性。在人生观上，克尔凯郭尔的看法是相当悲苦的，他一生踽踽独行，与世格格不入，充满了忧郁与绝望，这与马克思致力于对社会的根本变革和理想的实现更是大相径庭。而 19 世纪 40 年代开始流行的叔本华（Arthur Schopenhauer，1788—1860）的唯意志论也是与马克思主义同时诞生的思想体系。与克尔凯郭尔一样，叔本华也把批判的矛头指向处于鼎盛时期的黑格尔哲学，指向传统中的理性主义，他认为世界的本质、内核是人的意志。“哪儿有意志，哪儿就会有生命世界”[①]，所以也可称为生命意志。“意志是第一性的，原始的，认识只是后来附加的，是作为意志的工具而隶属于意志现象的。”[②] 这样，叔本华就把非理性的盲目的生命意志置于本体的地位，建立了一种非理性的形而上学，或者说他建立了一种本体论的生命哲学，在传统的形而上学的框架内，开启了一条非理性主义的道路。

而我们知道，处于同一时代，饱受欧洲人文经典熏陶，又洞悉时代发展大势的马克思，却培育出另一种判然有别的哲学倾向和人生态度，即“选择一种使我们获得最高尊严的职业，一种建立在我们深信其正确的思想上的职业，一种能给我们提供最广阔的场所来为人类工作，并使我们自己不断接近共同目标即臻于完美境界的职业。”[③] 认为人的本性是这样：人只有为同时代人的完美、为他们的幸福而工作，自己才能达到完美。“如果一个人只为自己劳动，他也许能够成为著名的学者、伟大的哲人、卓越的诗人，然而他永远不能成为完美的、真正伟大的人物”[④]。历史把那些为共同目标工作因而自己变得高尚的人称为最伟大的人物；经验赞美那些为大多数人带来幸

① 叔本华：《作为意志和表象的世界》，商务印书馆 1982 年版，第 377 页。

② 叔本华：《作为意志和表象的世界》，商务印书馆 1982 年版，第 401 页。

③ 马克思：《青年在选择职业时的考虑》，《马克思恩格斯全集》第 1 卷，人民出版社 1995 年版，第 458 页。

④ 马克思：《青年在选择职业时的考虑》，《马克思恩格斯全集》第 1 卷，人民出版社 1995 年版，第 459 页。

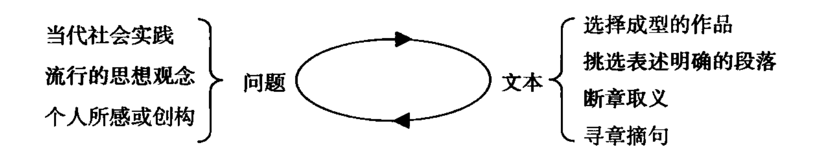
福的人是最幸福的人；宗教本身也教诲人们，人人敬仰的典范，就曾为人类而牺牲。

相同的时代、相同的文化氛围和社会现实为什么会“塑造”出、怎样“塑造”出这些思想“另类”？这是耐人寻味的问题。这些比较和分析，可以凸现出人类哲学和思维探索的多元进路，以及在这杂色斑斓的图景中马克思的思想处于一种怎样的地位。

二、文本解读中两种不同的探究路径

以上阐述的只是我自己所构想的马克思文本研究的一般图景，我无意扩展这种理解的普适性，要求马克思文本的研究者都这样做，只是我感到，从学术研究的角度看，这种研究的基础还相当薄弱，历史上“欠债”太多，不做这样精细的研究，就不可能提升马克思主义研究的水准。

而就目前来说，文本解读中论者普遍采用的是如下一条思路：



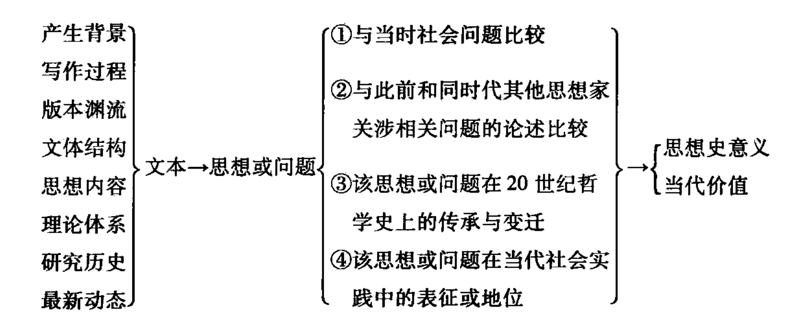
具体说来，这种研究方式凸现的就是所谓的“问题意识”。它不是从文本本身出发去勾勒问题，而是从问题出发去观照文本。在这里，作为研究出发点的问题，并不自文本中来，而是在研究者介入文本之前就摆在那里了，它们一般主要来自三个方面：一是当代社会实践中的所谓重大问题；二是目前流行的社会思潮或哲学观念；三是研究者个人感兴趣的问题或者自己创设的观点。由于解读者研究文本的目的，不是为了或者不仅仅是为了弄清文本及其思想的原始状况，而首先在于寻找对现有问题的说明、解释和论证，动机是如此的“功利”,那么解读者在解读时就会省略文本研究的许多必要步骤。比如在选择文本时，他一般不会对作者全部著述做通盘考虑，选择表征其重要思想发展环节的包括手稿、笔记、札记、书信等材料，而往往只会选择那些成型、定稿的作品，像马克思的著述，那些散乱的但篇幅巨大的手稿

和笔记等就会被弃之不顾；同时对成型、定稿的作品他也不会全面研究，而是从中挑选那些表述明确、与自己所关注的问题相关的段落，即根据问题到文本中去寻章摘句，断章取义。毫无疑问，按照这样一种解读思路，必然严重地肢解文本思想的完整性，因为文本本身只被置于工具或者手段的地位。

我绝不否认文本研究中突出“问题意识”的必要性和合理性。老实说，鉴于马克思主义的重要影响，以及维护它在当代现实生活的诠释力和生命力的必要，一般民众，包括政治家、知识分子，甚至也包括不直接从事马克思主义研究的其他人文社会科学的学者，谈论、观照和研读马克思主义著作，基本上都是这种路数，一般情况下，你不能要求他、他也不会更弦易辙，花那么大精力和时间去专门研究马克思的文本。

然而，我在这里必须指出，这种研究方式也不能无限地扩展，成为文本研究的唯一方式，实际上，它的局限性与它的合理性一样是非常明显的。长期以来对马克思主义的理解由于受到过于强烈的现实问题左右和意识形态干扰，出现了邓小平所说的，在马克思主义的旗帜下搞了几十年社会主义，但最后发现“关于什么是马克思主义、什么是社会主义，我们并没有搞清楚”的尴尬局面，这种情况与这种路数的无原则扩展甚至一统天下绝对有关，可以说马克思主义研究在这一点上吃的亏是太大了。

在我看来，对于专业的马克思主义研究者，特别是文本研究者来说，需要采取另一种思路：



就是说，在选定了某一文本后，一定要以文本为本位、从文本出发，先对其产生背景、写作过程、版本渊流、文体结构、思想内容、理论体系、研究历史与最新动态等多个方面一一进行翔实的梳理、考证、分析和阐发。精

深的文本研究绝不能面对一部现成的、经过别人编辑而成的著述就进行解读，必须对文本写作的原初背景和写作过程进行考察，对该文本原始手稿的各种版本进行甄别，因为我们虽然把文本看成是作者思想的表达，然而我们同时又必须保持警觉，意识到文本与原始思想之间不可能是完全对应的关系，就是说作者的思想不可能已经通过文本完全表达尽净了。我国古代哲人早就注意到"言意之辨",认为存在"言尽意"、"言不尽意"、"言不由衷"、"王顾左右而言他"等多种情况。文本研究必须尽可能根据文本及其之外的相关文献把文本与作者思想之间的一致、差池做出分析，国外的文本学家甚至注意到包括"前文本"、"草稿"、写作方式、初始阶段的计划、前编辑阶段、编辑阶段、前出版阶段（手稿的定稿期、抄写者的手稿、修改的校样、清样)、出版阶段、科学鉴定的技术乃至"写本学"、"光学分析"和"信息分析"等等情况[①]，而在我们的研究中基本对这些没有多少关注。

在上述文献考证、文本解读的基础上，我们才能从中抽象、提炼出属于文本自身的重要思想与问题；至于如何评价这些思想和问题、体现其历史意义和"当代性",我认为应该采取如下一些步骤：

*一是回溯当时的社会现实和发展状况。*厘清什么是那个时代处于重要地位的社会问题，再将我们所解读的文本所论述的问题与此相对照，以判别作者是否准确地把握住了自己时代的脉搏，是否客观地反映出问题的视域，是否到位地考虑到问题的症结，有没有独特的解决思路，等等。

*二是比较关涉相同哲学问题的不同理解。*毫无疑问，对于一部重要的文本，我们可以从中抽象、提炼出很多思想和问题，这就需要对它们做层次上的区别，剔除掉那些关乎具体事件或方案的论述，而将从中所体现和表征的思想和方法，特别是哲学意义上的论题概括出来。这些论题在当时有特殊的表现形式和具体内涵，但论题本身却不一定只归属那个时代，一定程度上以前已经存在，而且很多睿智的思想家给予过不同形式的关注和探究；就是与作者处于同一时代，对这些问题的思考也可能形形色色，作者的探索只是其中的一个角度和方式；这些情形的存在，提供了将作者与此前和同时代其他思想家就相关问题进行比较的可能，有比较才有鉴别，最终凸现的将是作者

① 参看皮埃尔-马克·德比亚齐：《文本发生学》,天津人民出版社2005年版。

的论述是否科学、到位。

*三是追踪该思想或问题在20世纪哲学史上的传承与变迁。*就马克思当年的论域而言，后继者一方面承续了他的某些议题，但在新的时代境域下都做了深化和发展。“实践”范畴地位的彰显不必说了，对与其紧密相关的“劳动”、“生产”等概念，卢卡奇、本杰明、高兹等都作了新的诠释和理解。就是对学界争议很大的“辩证唯物主义”体系，赖希以《辩证唯物主义和精神分析》（1928）、列斐伏尔以《辩证唯物主义》（1938）、施密特以《马克思的自然观》（1962）等也做了与苏联不同的、某种程度上更符合哲学当代进展的反省、诠释和发展；而作为马克思哲学最重要的历史唯物主义部分，马尔库塞以《论历史唯物主义的基础》（1932）、艾蒂安·马里马尔以《关于历史唯物主义的基本概念》（1965）、哈贝马斯以《重建历史唯物主义》（1979）等做出了精深的开掘和重建。此外，在马克思著述中耳熟能详的一些思想和概念，诸如阶级、剥削、国家、市民社会、革命等，在他们的著述中都被赋予了不同的新意。不仅如此，西方马克思主义还对马克思的思想作了极大的拓展，并且增添了原来没有的很多内容。诸如，从本体论的角度对马克思哲学的提升，把马克思零散的对社会的分析和批判发展成为一种系统的社会批判理论和方法，从个体角度、心理层次对人性做了深度探索，而在马克思的社会结构学说中加了更为复杂的因素，等等。不理解这些传承和变迁，很容易把在马克思那里还处于19世纪特定时代诠释的思想，无界域地与20世纪所获得的新的内涵混同起来。把马克思的原始思想提升为当代的思想，实际上无助于确立马克思的地位。

*四是甄别该思想或问题在当代社会实践中的表征或地位。*不可否认的是，虽然我们与马克思的时代已经有一个半多世纪的时间距离，社会确实发生了巨大的变迁，但如果从资本所开辟的“世界历史”的运演看，在社会结构要素增多、社会现象空前复杂等程度和层次差异之外，尚有诸多本质上的相似性、同构性，马克思当年的言说至少仍能诠释当代的部分现实，马克思的文本及其思想不是已走进博物馆的陈列物，不只是记录一段思想史的文献，尽管解决纷繁复杂的时代课题未必会从那里找到现成的答案，但迄今它仍然指导并且参与着对当代现实的“塑造”，发挥着不可忽视的影响。寻找当代社会与马克思当年的思考的内在关联，将会理性而客观地使马克思主义

的当代意义“呈现”出来。

我国马克思主义哲学界一直在为马克思思想的当代性作辩护，而且大多数学者认为突出“问题意识”是解决这一问题的不二法门或唯一途径。然而这种思路只是一种循环论证：它从问题出发，到马克思的文本找到了关于这些问题的说明，以为这就进一步证实了该问题的重要性，最后又回到该问题。实际来说，这种循环对于该问题本身没有增添多少信息量，因为就它所关涉到的社会现象而言，马克思的时代肯定不如现在这般复杂和多样。对于我们时代的问题，单纯从马克思文本中发掘，并不能为这一问题的当代解决找到真正的出路。

相反，从文本本身出发的思路，虽然最初提炼和抽象的是文本中的问题和思想，但上述各项细致的工作已经廓清了它们产生的文本背景、原初含义以及不同思路和意义演变与当代体征，这使我们既看到历史的延续和累积，也能把握创新与重构的机缘，使马克思原始思想的当代价值真实地呈现出来。而这种方式超越其他群体的观照的意义在于，在思想史的进程中凸现了文本及其思想的价值，这是为那种动机极为“功利”、旨在单纯图解社会现实问题和流行的思想观念而研读文本的方式不可能达及的收获。

在思想史的视域中给予马克思的历史定位，将超越那种对待马克思的非理性、非客观的态度。根基于马克思的文本的论述，就其思维方式而言，可以说，从总体上它更多地带有19世纪的特征，显现出明显的近代性质。哲学研究与经济学研究在一定程度上具有同构性关系。正如马克思的经济学研究主要是一种政治经济学研究、宏观经济学研究，即着重探讨影响经济的社会环境和政治因素，而较少地涉及经济的内部机制和具体运行；这种研究范围和路向与马克思所处的时代资本主义社会经济形态的状况和特点是相适应的。而当代的经济学则更主要的是一种应用经济学、微观经济学，探讨的是在一个相对稳定的社会结构中经济要素之间的匹配、变化和更迭，这又与当代世界社会经济形态的新状况和新特点直接相关。在这种情况下，当然不能说政治经济学研究、宏观经济学研究已经完全丧失其价值和意义，但较之它从前所主导的经济学研究方向的情形的确有了相当大的变化。在当代的经济学研究中，如果不把研究重点倾注在微观领域与运行机制方面，而老纠缠于影响经济的外在因素和经济行为的政治性质，那么将偏离经济学的主流方向

和创获领地。

对于哲学来说，情况也多少有些类似。经过20世纪哲学的巨大发展，人类思维已经取得了长足的进步，哲学研究的议题、思路等在层次、广度和深度上已经大大超越了先贤。在这种情况下，我们再也不能像过去那样，认为整个哲学史的历程，马克思主义哲学之前是错误的，之后也充满了谬失，只有马克思主义哲学才是哲学史上的“革命性变革”，是唯一“科学”的哲学形态，独居当代哲学思维的“制高点”。我们注意到，近年来我们在马克思哲学的名义上挖掘出它所谓“被遮蔽”的“本体论变革”、“颠覆形而上学”、“终结哲学”等与当代哲学接轨的思想，甚至认为他是现代西方哲学的“真正开创者”，其实这些很难说是基于扎实的资料支撑和审慎的分析而做出的一种理性的结论，很多情况下是站在为马克思思想的当代性进行辩护的立场上而生发出的论断。其实，在20世纪大多数西方哲学家看来，受黑格尔哲学影响巨至的马克思的哲学仍然属于传统哲学的视域；而我们知道，现代哲学的变革是从批判黑格尔哲学开始的。不可否认的是马克思哲学与现代西方哲学有诸多共同的议题，但即使如此，探讨的范围、层次和方向也发生了一如经济学研究中所实现的那种变迁。当然这里绝不是说，马克思的思想已经完全没有当代性，而是说应当恰如其分地估价这种当代性，明确它的影响的界域、层次和限度。

我们看到，这样的文本研究并没有回避现实性问题，而是把历史原貌的追寻、思想史的考辨与对现实的观照、省思联系起来，凸现专业研究者的研究与其他社会群体的考量之间适当的区分。从历史性研究中延伸出现实意义，与从现实出发去寻找历史性佐证，是不同的路径。

三、作为文本个案的《德意志意识形态》研究

至此我们可以看出，本书对《德意志意识形态》的解读属于文本研究中的个案研究和微观研究，而且我们是按照后一种思路来进行的，即是对《德意志意识形态》的全面性研究。本书将依据《德意志意识形态》原始手稿、新的《马克思恩格斯全集》历史考证版（$MEGA^2$）编辑的最新进展和研究动态，从文献学的角度，对这一文本的产生背景、写作过程、版本渊流

进行翔实的梳理和考证；按照原书写作的先后顺序，对其各个组成部分，特别是学界研究非常薄弱而又占全书绝大部分篇幅的第一卷中的《圣麦克斯》、《圣布鲁诺》部分以及第二卷进行详尽的释读，对过去相对来说较为熟悉的《费尔巴哈》章的内容重新进行认真的辨析；根据我自己的理解，对其中各章节关涉到的重要问题和思想一一进行深入的讨论，从总体上重构整部文本的理论视界和逻辑架构，勾勒出马克思透过观念世界和意识形态的层层迷雾，"从现实出发"观照和理解人、社会和历史的致思路向，并将其置于人类思想史的进程和当代社会实践图景中，阐明其现实价值与意义，予以客观的历史定位。

在此我把本书的主要内容和学术观点概述如下：

第一章梳理和讨论的是《德意志意识形态》的"创作前史"。

《德意志意识形态》的写作标志着马克思、恩格斯的思想达到了一个新的高度和平台，这是他们多年思考、探索的结果。这一著述的要旨在于清算他们自己的"新哲学"与当时德国流行的哲学学说和其他社会思潮之间的关系，这是一个剥离和建构的过程；在几年以前，马克思、恩格斯的思想与后者还属于同一阵营，而再往前追溯，在大约十年的时间内，黑格尔哲学及作为其后继者之一的青年黑格尔派的思想一直是其观照、把握和理解世界的背景和参照。从深受其影响到最后与之决裂，最终马克思、恩格斯的思想走上了独立发展的道路。研究这一思想进程对于理解《德意志意识形态》的思想内容，进而把握马克思主义理论复杂的内涵，具有非常重要的价值。这章内容包括：对长期以来流行的"两个转变说"的解释思路的分析；马克思、恩格斯思想起源阶段的知识视野与思想姿态；他们最初如何融入青年黑格尔派，而后又怎样与其发生歧见到最后进行反叛；早期 11 部文本所昭示出怎样的思想进程。

从第二章到第四章属于《德意志意识形态》研究的"文献疏证"部分。

面对历史文本，只有深入探究留存下来的那些宝贵材料，尽可能客观地理解和再现作者当时的写作语境和曲折过程，才能使我们对其思想所进行的阐释、概括和评价有一个坚实的基础。根据我收集到的资料，结合自己的分析和判断，第二章对《德意志意识形态》的写作过程进行了详细的勾勒和梳理。结论是：这不是一部计划中的、完整的著述，即事先并没有经过十分

严密的通盘考虑和筹划，而是由多个事端引发，写作计划和框架结构几经变动、更改，由若干写法不同、篇幅长短不均的章节所组合而成的相当松散的著述，并且最终也没有全部完成并出版。这种状况表明，长期以来不考证这一文本的写作过程、刊布情形、版本源流，只是凭借由别人编辑而成的、俨然是一部“完整”的著述就对其内容进行解读，甚至单纯根据其中的只言片语便对其思想进行概括和评论，会造成多少误读和歧解！而现在是改变这种研究状况的时候了。

*第三章探讨的是《德意志意识形态》作者复杂的情形，也就是其中的“赫斯问题”。*通过对大量文献资料的甄别和分析，表明莫泽斯·赫斯真正参与了这一著述的写作，理应归入作者之列；作为该书第二卷批判对象的“真正的社会主义”思潮的理论奠基者的赫斯应邀参加有关章节的撰写，表明马克思、恩格斯当时与他仍然是一种思想合作的关系，而不可能是两种异质思想的彻底决裂。这一解释对于客观、全面地把握当时马克思、恩格斯思想的真实状况以及与其同道的关系，改变长期以来马克思主义哲学史研究中存在的简单化定性和划界的意义是不言而喻的。

*在第四章中我详尽地梳理和考证了《德意志意识形态》手稿保存、刊布与版本源流情况。*一部书的命运犹如个体生命的历程，曲折而多变。对于《德意志意识形态》这部表征马克思主义理论最重要的文本来说，不仅写作过程断断续续，几经周折，最终作者留下一部由若干写法不同、各章篇幅不均的手稿、誊清稿和刊印稿等组成的相当松散的著述；进一步的考察还会发现，这些遗稿在以后的岁月中保存地点多次转换，有的散落，有的受到“老鼠的牙齿的批判”，有的字迹也变得模糊不清，尤其是经过不同保管者的手之后，他们都进行过不同方式的编码、归档以及对其内容的逻辑处理。而手稿从零散发表到全书出版，也费时近 90 年，其中的《费尔巴哈》章更出现了多种结构编排不同的版本，近年 MEGA² “《德意志意识形态》研究小组”又提出新的编排设想以及编排顺序。凡此种种，给作者原始思想的准确呈现和解读者的客观理解增添了阻障和困难。显然，弄清楚这些曲折和源流也成为《德意志意识形态》研究中不可或缺的一环。

从第五章开始进入文本解读和思想阐释部分。

第五章是对作为《德意志意识形态》“先行稿”中的《对布鲁诺·鲍威

尔反批评的回答》以及《莱比锡宗教会议·引言》、《圣布鲁诺》章的解读。

马克思等人写作《德意志意识形态》的直接动机是要回击1845年出版的《维干德季刊》第3期上布鲁诺·鲍威尔等人文章中所阐述的见解，《圣布鲁诺》是这一文本写作的起始篇章；因此，从把握作者思想表述和逻辑思路的角度考虑，《德意志意识形态》的研究应该从解读这一部分开始。鲍威尔对费尔巴哈派别的分析思路是从费尔巴哈出发，然后利用“恩格斯和马克思”作过渡，最后到赫斯；由此产生的一切判断都是鲍威尔“通过自身、在自身中并与自身一起”完成的。那么，这个“自身”是什么呢？质言之，它只是观念和思辨；它的现实命运如何呢？自视甚高而一无实际后果！这表明，鲍威尔并没有离开思辨的基地来解决思辨的矛盾；他仍在精神领域内施展伎俩，甚至可以说始终站在黑格尔所特有的基地上，致使对困扰德国古典哲学的难题的解决并没有实质性的推进。

鲍威尔可以说是对马克思、恩格斯早期思想发展产生过重要影响的青年黑格尔学派的思想主将之一。从老师到论敌，从深受影响到彻底决裂，时间不过10年，这里没有个人恩怨，只是源于观照、理解和把握世界方式的巨大差别：是从观念、精神和自我出发还是根源于现实、感性和实践？

对《圣麦克斯》章的解读是我写作此书最费劲也最用心的部分。这一章是对作为青年黑格尔派重要成员、其实在这一派别中又显得非常另类的麦克斯·施蒂纳当时引起轰动的一部书《唯一者及其所有物》极其详尽地考察和批判，它几乎要占《德意志意识形态》全书手稿的7/10；不仅篇幅巨大，就其思想容量和深度来说，手稿中所阐述的很多观点复杂而深邃。马克思、恩格斯的思考路向貌似逻辑实则散乱，叙述方式经常转换，条分缕析的解剖和淋漓酣畅的揭露杂糅在一起。迄今为止，包括前苏联和西方马克思学研究界，还没有详细地解读和分析这一部分的论著问世，由此可见其解读的难度。这种情形使我感到无论多么艰难，一定要完成对其认真而全面的研究，以填补《德意志意识形态》研究中的这一空白点。

我用三章来解读其中的《旧约：我》部分。

第六章讨论的是“理解人生与历史的方式”。马克思、恩格斯与施蒂纳之间在诸如是把“无”当作人生事业的基础还是必须从“现实的条件”出发、是抽象地书写“人”的传记还是以个人的物质“生活”和社会“生

活”来规约人的成长过程和轨迹、对精神世界的探索和追求意味着层次、境界上对现实的不断超脱还是在要“思维的绝技”等方面，不断发生碰撞，展现了两种观照和把握世界的方式的差异。如果我们承认世界不是一种存在、一种理解、一种诠释，那么需要站在第三者的立场来分析他们之间的驳难逻辑与观点得失。这是一种很困难的解读，一种不适宜于做出简单肯定或者否定的判断的解读。

第七章探究的是历史流变中究竟该如何把握精神的问题。历史究竟是什么？它纯粹只是自然年代的更迭和过去事件的罗列，还是后人以自己的观念和方式对既往历程的一种梳理和解释？古代与近代以什么作为分界线？只是缘于某一个特定的历史时刻和偶然事件，还是后人对于时代“进步”的一种价值评判？“近代人”何以异于“古代人”？只是由于他们分别生活在距今不同的岁月和国度，还是在“人之所以为人”的内涵、层次和境界等方面，两者之间有着质的差别？质言之，在对“历史”进行观照和理解时，是不是存在实证历史学与哲学方式之间的分野？哲学视域中的古代与近代、“古代人”与“近代人”有没有特殊含义？有什么样的含义？上述问题就是20世纪西方历史哲学反复思考的“历史之谜”,显然它们并未进入传统的马克思主义哲学原理解释系统。然而，本章的研究表明，在马克思写作《德意志意识形态》之前，施蒂纳就在《唯一者及其所有物》一书中深入思考过这些问题，并从观念发展的角度重新解释过历史。他认为从“古代”向“近代”的转变不是一种平面的岁月嬗变，而是意味着“人”的精神的觉醒、提升和超越；而马克思、恩格斯借对此书详尽的考察，对施蒂纳的观点进行了深刻的批判，认为必须坚持基于“彻底性或可靠性的历史的反思”，然后从历史、现实中才能推衍出观念。此外，他们还对施蒂纳关于精神本质(即“纯精神”)、精神的现实表征（即“不纯粹”的精神）以及把握精神的方式的思想进行了梳理和辨析，展示了两种观照和把握世界的方式在对待精神问题上的本质差别。我认为，认真研究施蒂纳的原始思想以及马克思通过批判而表达的自己的见解，无论对于重新理解马克思历史哲学的复杂内涵，还是推进其当代发展，都是十分必要的。

第八章探究的是“自由之境及观念嬗变”。我们注意到，对马克思主义自由观的研究常常会出现“过于抽象”或“陷入虚妄”的状况，比较现实

和到位的方式还是应该结合对其具体文本的解读来讨论这一问题，即在马克思、恩格斯当年的思考语境和理论纠葛中理解和把握其思想的原始状况和复杂内涵。本章的研究表明，在他们看来，“自由”不是一个抽象的词汇，更不是虚幻的精神，只有还原为现实、回到实践才能透视清楚它的本质及其真实存在。这就意味着：“自由的本质”、“现实的自由”与“自由主义”是不能混淆的，在近代资本主义的发展中纷繁复杂、花样翻新的“自由主义”思潮，其实只是处于不自由状态的人们的幻想，是诸如施蒂纳这样的“德国思想家、理论家们”的“善良愿望”；而所谓自由主义从“政治自由主义”到“社会自由主义”最后到“人道自由主义”的嬗变，不过是他们基于普遍人性而推导出来的自由学说体系。但实际上，基于现实利益关系而处于各不相同的状态国家和民族，残酷的社会现实、社会各群体迥然有别的生存处境和坎坷的道路，使“现实的自由”从来没有如思想家们描绘的那样呈现出“玫瑰色”梦幻般的图景。因此，只有寄希望于实践、革命和不断的社会运动，“现实的自由”才能得到提升，也才能产生相对科学、进步的自由学说。

我用五章篇幅研究《新约：我》部分。

第九章是对从“人”到“我”思维路径的总批判。关于利己主义，施蒂纳认为它经历了从“通常理解的利己主义”到“自我牺牲的利己主义”再到“自我一致的利己主义”的嬗变。而马克思、恩格斯对施蒂纳的观点给予了根本质疑和否定，认为如果把“探求自身”依托在所谓“创造”之上，而又把纯粹的“反思”视为“创造”本身，这种对利己主义、对人、对精神的理解必然是一种虚妄和幻觉。应该说，马克思、恩格斯从现实出发的致思路向找到了透视利己主义的基点，然而，施蒂纳凸现精神、观念的至上性的观点在相对有限的界域和意义上还是有合理性和价值的。

此外，在这一章中，我还讨论了思维能否“建构”世界的问题。施蒂纳从其强调人的“唯一性”的考虑出发，表达了他对语言、思维和世界之间相互关系的理解，他通过语言叙述使思维完成了对“世界”的“建构”，又借助观念转换使思维实现了对现存世界的“占有”。而马克思、恩格斯认为，施蒂纳的思维观无论从实际上还是从逻辑上都会遇到诸多困难，因为它不能处理诸如现实内容的多样性、不同个体之间的“唯一性”、个人与实际

生活之间的冲突以及观念怎样引导甚至支配现实等问题。当然，马克思的观点既是与施蒂纳相对立的，也与一般唯物主义不同，即是对唯心主义和唯物主义观照世界方式的双重超越；进一步说，语言之谜、思维之谜、世界之谜及其相互关系之谜之所以剪不断、理还乱，根源在于“人”的现实复杂性和精神超越性。

第十章进入对“独自性”能否超越“自由”的讨论。马克思、恩格斯批判了施蒂纳对自由的超越性问题的论证和解决，认为施蒂纳由“自由”悖论引申出“独自性”,并对二者所进行的本质性区分，实质是一种“基于抽象的更进一步的抽象”,而将关乎人的解放的客观的现实需要和个体的自然条件和能力撇开了；至于施蒂纳以“身为奴隶者”为个案对“独自性”所做的论述，无视奴隶制下那一幕幕残酷而恐怖的场景，更带有“假设的性质”;为此，马克思突出强调了自由与现实、与经验、与历史之间真实而非“倒置”的关系。施蒂纳的思考则体现了与此完全不同的另一种方式和方向。

第十一章是关于“权利、法律与犯罪”等“属人”还是“为我”性质的研究。我注意到，一直到目前为止，几乎成为学界热点的马克思主义政治哲学研究中，对经典作家原始文本及其思想的深度挖掘和客观阐释仍显得非常不够，基于此，本章特别解读了关乎这一议题的《我的权力》部分。在人们通常的理解中，权利、法律乃至犯罪等现象归属具体法学讨论的范畴，然而无论是施蒂纳还是马克思、恩格斯，从来没有把它们看作单纯的法的问题，而是从个体与社会的分野中，紧密结合人的自由问题来透视它们的存在方式、表现形态及其本质特征，这使其各自的分析别具特色和深度，而且呈现出两种很不相同的视角和思路。人的社会性与个体性的矛盾、现实性与超越性的差异，要求我们必须多角度、多方位地考虑问题、判明趋势，这也符合马克思主义的辩证分析方法。

第十二章讨论的是个性与社会的关系，具体说是探讨什么样的社会能使人的“个性”得以彰显。我首先根据《唯一者及其所有物》中的相关部分对“通行本”目录和正文中遗失的“我的交往”部分的四节内容进行了复原；之后又梳理和分析了施蒂纳的论述与马克思、恩格斯极其详尽的批判，指出前者把“我”的个性作为理想的社会形态和真正的交往关系的准则、

依据、理由、出发点乃至归宿，与后者所认定的所谓“个性解放”只能是社会变革的产物的观点，与其说是对立的，还不如说是可以互补的；因为人与社会、人与“我”、“我”的个性与共性之间的复杂关系本身就不存在一劳永逸的解决，它们既是冲突的，又是融通的和互动的。

第十三章研究“享乐”与现实生活的关系。“我的自我享乐”是施蒂纳在《唯一者及其所有物》中讨论“我”由“所有者”过渡到“唯一者”之前的最后一个环节。施蒂纳所谓的“享乐”不是声色犬马、及时行乐式的感官欲求的满足，不是“丰屋、美服、厚味、姣色、音声”式的世俗追求，而是与他对个体的唯一性、独自性的理解和珍视分不开的。同时，他的思考还表明，“享乐”其实是与个人的内心的领悟、体验和创造分不开的。马克思则把享乐生活和享乐观念还原为漫长的人类社会发展中的一种社会现象和社会意识，把它们看作是被社会环境所决定了的存在方式和形态，认为它们的代表者、体现者、承担者只能是社会阶层、社会群体中的人，要根据这些人在社会中的处境和地位，来看享乐生活和享乐观念的内容、形式及其演变。这样说来，如果通过个体、通过“我”可以把社会与生活、与享乐之间的可能具有的众多环节乃至鸿沟填平，那么，在这一问题上，我们再次看到施蒂纳与马克思之间的两种思路就存在互补乃至对接的可能性。

在《德意志意识形态》的各章节中，《费尔巴哈》章是过去学界相对熟悉的。然而过去对这一部分基本上采取的是“寻章摘句”和“断章取义”的做法，很少有论者根据文献的原始状况做精深的研究，进而甄别和梳理清楚其阐释方式和论证逻辑。具体说，第一，没有把《费尔巴哈》章置于这一文本写作的实际过程中，即按照马克思、恩格斯和赫斯等人写作的大致顺序来解读他们是在怎样特定的论争环境中、在什么样的基础和意义上形成和提出自己的思想的，假如没有此前的《圣布鲁诺》和《圣麦克斯》章做铺垫，他们会不会写作此章；第二，更进一步说，也没有按照《费尔巴哈》章手稿和版本的实际状况和具体语境来理解马克思等人尚不完整的阐释和论证。一般说来，在思想史研究中，缺乏可靠的文本、文献学基础而做的解释、概括和评判，是不合法的乃至不科学的，因为它甄别不出：这一时期思想家们的思想是一种什么状况？是处于“在路上”的境地和阶段有待深化、完善和发展，还是已经完全定型和“成熟”了？业已形成的观点与表述这

些观点时的实际情形、特殊考量以及具体的行文、措辞之间是一种什么关系？留存下来的手稿是否明确、完整地体现了他们的思想？为此，我花了四章篇幅对这些问题重新进行了分析。

第十四章研究的是“唯物史观的阐释方式与论证逻辑”。我们知道，“唯物史观”或“历史唯物主义”已经成为当代思想界讨论最多、分歧最大，甚至可以说说法最混乱的议题之一，在相当多的论者那里，它已经脱离了其创立者——马克思、恩格斯及其阐释载体——那些蕴涵深邃但又非常散乱的文本，独立而抽象地成为一种可以随意掺杂、涵摄和剔除任何内容的“大口袋”或“大熔炉”。鉴于此，我认为，回到马克思的文本序列中追溯其不同阶段的思想运演、具体阐发和论证逻辑，是比原理性的表述更为“鲜活”的思想史佐证、评判依据和发展基础。本章详细地梳理了《德意志意识形态·费尔巴哈》中“两个誊清稿”对这一问题的论述，从中不难看出，马克思主义哲学是在什么意义和基础上推进唯物主义、又是怎样扬弃和超越唯心主义的。

过去对这一部分的解释给人们造成的普遍印象是：马克思主义哲学只是一种唯物主义形态，是与唯心主义完全对立、异质、不相容的哲学。随着对这一章节的解读，我们会发现，把马克思主义哲学归属到唯物主义谱系，在一定意义上说没错，但是，不够，特别是把它混同于以往的一般唯物主义就错了。如果仅仅把马克思主义哲学理解为一种唯物主义，尤其是把其意义和内容限定于以还原论方式唯物主义地处理世界本原问题，即使在历史观上达到唯物主义的水准，实际上也并没有把握马克思主义哲学区别于其他哲学的特征、它在思想史上所实现的革命性变革的实质，相反大大收缩了马克思主义哲学展宽的现实视域和深邃的历史厚度，极容易造成对它的简单化、教条化和庸俗化的理解。而就马克思主义哲学与唯心主义哲学的关系而言，其实不仅仅是对立关系，更是扬弃和超越的关系；的确，马克思对唯心主义的一些派别（诸如我们分析到的青年黑格尔派）进行过淋漓尽致的挖苦、讽刺甚至痛斥，但这些只是对其哲学前提的荒谬性的揭示和批判，而另一方面，必须看到，马克思在新的基点上也注意到了唯心主义哲学对人的主体性思想的重视、探索和发挥（而过去的唯物主义哲学在这方面的研究却乏善可陈或成果有限），因此马克思主义哲学中实际上也保留或继承了这一方面的有

益因素或成分，特别是德国古典哲学中的主体性思想（当然是经过改造的），是这一哲学形态的进一步发展和更高阶段的超越。

第十五章讨论的是“唯物史观的理论视域和现实归旨”。如果说“誊清稿”只是为了应出版商要求而提供的《德意志意识形态》的先期“样章”，其中由对1842—1845年间德国复杂的思想图景、理论“事件”的分析而引发的对社会、历史的现实前提及运动的描述，对唯物主义历史观的社会结构理论和方法的阐发等虽然比较明确、逻辑，但却较为简略和概括，那么，在其他三个“未誊清稿”中，于叙述分散的表象背后，“誊清稿”中已经论述过的唯物史观的那些方面又得到了更进一步深入的讨论，而其中未涉及的其他诸多方面则做了详细的阐释或扩展，诸如：人的现实处境及其“解放”的途径；超越费尔巴哈的哲学直观而形成的对感性世界、人、历史、自然新的理解；“原初的历史关系”的因素及意识发展的阶段；异化的逻辑和共产主义的物质基础；“历史向世界历史转变”及其后果；思想统治的形成及其本质；等等，这些在“未誊清稿”中都有分散的但却是深刻的叙述和分析，需要我们将其与“誊清稿”贯通起来把握和理解，真正展示历史唯物主义宽广的理论视野和鲜明的现实归旨。而在过去的研究中，对这些方面或者语焉不详，或者笼而统之，并没有把马克思、恩格斯复杂而深邃的思想和逻辑挖掘出来。而这是我们深化唯物史观研究必须要做的基础性工作。

第十六章梳理“历史向‘世界历史’的转变”的过程与环节。“历史向‘世界历史’的转变”是马克思、恩格斯论证“唯物史观”或“历史唯物主义”最重要的论据之一，在《费尔巴哈》章“未誊清稿Ⅲ”开头的两个片段中，他们详尽地描述了城乡分离→行会制度的建立→商人作为一个特殊阶层的出现→工场手工业的产生→人口跨国度的迁徙和“流浪”→“商业和工场手工业集中于一个国家的现象”→大工业的发展与垄断等各个环节次第过渡的历史进程。正是对这些细节的描摹和勾勒昭示出“唯物史观”或“历史唯物主义”的思维主线、思考重点、擅长领域和诠释界域，更提供了我们透视招致其之后坎坷命运的内在理论根由。

第十七章甄别“现实的个人”与“共同体”之间的关系。本章根据《费尔巴哈》章最后部分的18个段落，重组了其论证层次和逻辑结构，概括了马克思、恩格斯关于“现实的个人”与“共同体”关系的见解：“现实

的个人”是社会存在的前提，但在历史的演进中社会的主体却不是“现实的个人”而是他们所属的阶级；每个个人迫于生存条件、受共同利益的制约而形成共同的关系，进而结成共同体，但其个性和自由却又受到了共同体的制约；只有“个人的自主活动”参与、渗透到“生产—交往形式”交织而成的社会结构中，才能实现古代共同体—现代市民社会—自由人的联合体的转变。马克思、恩格斯的卓越之处在于不仅阐发了上述见解，更对这些见解做了历史的、逻辑的论证。遗憾的是，长期以来我们对这一问题的理解和处理没有达到马克思、恩格斯的水准，相当程度上存在着简单化、片面化乃至极端化的倾向。今天重温马克思、恩格斯的阐释与论证，仍具有相当的现实意义。

《德意志意识形态》第二卷是对“真正的社会主义”的批判。这一部分如同《圣麦克斯》一样也几乎没有引起过研究者的注意，更不用说悉心探究了。如果只是泛泛地浏览，它会给人一种印象：那些由各学科分界而展开的条分缕析的批判、翔实的文字引证与对照而组成的论述结构，不是很散乱和琐碎吗？正面的、系统的思想在哪里呢？它们是深邃而为其他章节（比如《费尔巴哈》章）所不可替代的吗？然而，如果深入到文本内部悉心梳理和思考，就会发现上述看法乃是一种肤浅之论！就当时的实际情况看，如果没有这一部分与第一卷对“黑格尔之后的哲学”派别的分析相配合，马克思、恩格斯不可能完成对“德意志意识形态”思想图景的全面性透视和总体性批判。这样说来，对这一卷思想内容进行认真解读和深入分析就成为完整的《德意志意识形态》研究不可或缺的重要环节。为此，我用了五章篇幅来研究这一部分的内容。

第十八章分析的是社会主义的“哲学论证”问题。马克思、恩格斯通过对“真正的社会主义”形成、流变过程和实质的揭示，通过深入分析这一派别思想代表的具体论述，再次确认，“共产主义是用实际手段来追求实际目的的最实际的运动”，是现代社会变革的表现和产物。她不能靠“哲学论证”、思想演绎和“美文学描摹”，其“建筑基石”不是抽象的自然与社会、“生活与幸福之间的二重性”的消解、不是虚幻的“人类的特性的完全体现”，恰是从“最粗暴的关系”和“粗暴的对立”的社会出发的；“禁锢于意识形态之中”、试图通过“哲学概括和阐释”来使其理论和体系精致化、

科学化的做法，根本无助于问题的解决和实质性推进。这些对于我们总结国际共产主义运动的经验教训、推进对社会主义的认识和理解显然是有深刻的启迪意义的。

第十九章探究社会主义史的理解与叙述。在思想史研究中，经常要面对文本与思想之间的关系问题。二者之间并不完全是一一对应的，根据文本而引申和推导思想，有可能导致错位和失误；此外，由于各种特殊原因，如果只能借助“第二手”的材料来进行推测、揣摩和判断，研究基础就更不牢实，这种情况下只能通过关注细节、描述客观和判断审慎来弥补。本章以马克思、恩格斯对“真正的社会主义”的历史编纂学批判为例，甄别了格律恩在理解和叙述《一个日内瓦居民给当代人的信》、《实业家的政治问答》和《新基督教》三本书时对圣西门及其学说的误解，以及马克思、恩格斯切中肯綮、入木三分的分析。我甚至认为，他们对处于19世纪40年代的格律恩的揭露，在当今如此浮躁、理论泡沫这样泛滥的时代，仍显得振聋发聩。

不仅文本与思想之间的理解和叙述值得深究，在复杂的社会历史领域，我们更经常看到一种状况：问题非常明显地摆在论者面前，但不同的人对它的理解和分析却很不一样，往往会显现出准确与差池、全面与片面、到位与离谱、深刻与肤浅等方面的差异和分野，更不用说对这些问题的处理和解决了。是什么影响着思考者分析问题的深刻性？为什么触及到了社会问题却不能达至问题的本质？为此，在本章中我设置了一个“思想讨论会”的形式，主题是：社会主义者该如何理解资本扩张以来出现的社会现象及其解决之途。程序是：傅立叶先较为系统地阐述了他的看法，格律恩再对其观点进行概括、转述和评论；然后，马克思、恩格斯指出格律恩对傅立叶学说的理解存在偏差，接着一一检视了他的转述的客观、全面性问题，最后通过分析“对当代的斗争和愿望做出了当代的自我阐明”。通过这样的辨析和比较，“空想社会主义者”、“真正的社会主义者”与“历史唯物主义者”之间，面对同样的时代问题所采取的思路和所进行的分析的差别和高下，就看得很清楚了。

第二十章对比的是超越现实苦难的不同方式。对于社会主义（共产主义）的超越性与现实性之间关系的思考，可以说，贯穿于社会主义理论探

索和国际共产主义运动实践的始终；早在巴黎公社之前，对这一问题的认识已经显现出很大的分歧。本章通过对《德意志意识形态》第二卷最后一章的梳理和剖析，甄别了号称时代苦难的“先知”和“救世主”的格奥尔格·库尔曼的解决思路和方式，以及莫泽斯·赫斯（同时也代表马克思、恩格斯）对他的分析和批判，借此表明：超越苦难、拯救苦难，不能无视苦难、背离苦难，需要的是沉入苦难中感受和体味苦难、又从苦难中奋起、“拿起真实的剑进行斗争”，这是一个漫长的艰苦卓绝的过程，它不是“先知”或“救世主”率领信众谱写美妙的“田园诗”，而是整整一个群体和阶级用行动演奏现实生活中的残酷的“战斗曲”。

第二十一章研究的是社会主义与人类之“爱”的关系。厘清共产主义（社会主义）与人本主义（人道主义）的关系，是理解经典马克思主义复杂内涵及其演变的重要维度。从马克思、恩格斯所撰写的著述看，他们既阐释和论证过共产主义的“人学”内涵，也深刻批判过将共产主义“人本主义化”的思路和做法。表面看来，这似乎是截然矛盾和对立的，但问题的关键在于，必须弄清楚他们是怎样阐释和论证过共产主义的“人学”内涵的？后来又是在什么意义上质疑“人本主义”的。在这方面，作为《德意志意识形态》第二卷重要补充的《反克利盖的通告》可以说提供了一个很好的蓝本。本章借对这一部分的解读，仔细甄别和分析了如下的问题：当时马克思、恩格斯特意把共产主义与人类之“爱”对立起来用意究竟何在？是在否认《1844年经济学哲学手稿》所阐释和论证过共产主义的人学内涵吗？如果不是，他们又是基于什么考虑要质疑人类之“爱”的？

我认为，恩格斯等人反对克利盖、质疑他所谓的人类之爱，是有特殊的考虑的，那就是在共产主义运动的初期，在社会差别巨大、阶级关系空前对立，而无产阶级革命意识不强、组织程度不高的情形下，超阶级的“爱”的呼唤不仅于事无补，反而会削弱革命，以此，必须加以反对和拒斥。但这绝不表明，共产主义革命始终倡导和鼓吹仇恨、敌视，根本不讲爱意与和谐；更不表明，共产主义理论是“斗争哲学”，与人类源远流长的人道主义、自由主义、人本思想、共同进步等思想是彻底决裂的、根本异质的！如果我们把这里的论述与此前的《1844年经济学哲学手稿》、此后的《哲学的贫困》、《1857—1858年经济学手稿》等从人的角度对共产主义的阐释和论证

结合起来理解，共产主义与人道主义之间复杂而非单一的关系不是展示得更完整、全面和深刻了吗？换言之，这些著述在文本题材、论述对象、角度考量以及对现实问题体察和理解等方面确实存在程度上的差池，但就思想整体看，是承续着的、互补性的和逐步深化的，“抛弃”、“断裂”之类的定性显然是过于武断了。

在第二十二章中，我深刻反省了马克思主义“如何面对现实”的问题。不在少数的论者鉴于马克思主义强调社会性、现实性，因而形成一种根深蒂固的看法，认为只要面向社会、思考现实，人自然能成熟起来，理论就会达致深刻；并且还认定这是马克思、恩格斯的主张。其实这不过是一种相当简单、天真的主观愿望，它严重低估了社会、现实的复杂性以及理解、把握它们的艰难程度，更不用说付诸行动的实践方面的多重制约了。历史的经验告诉我们，同样面向社会、思考现实，总会有肤浅与深刻、片面与全面、表象与客观、幼稚与深邃等等的差池和分野。而深刻体察和领悟现代社会有机结构及其运动的马克思、恩格斯实际上早就关注到这一情形，特别注重对各种不同状况做出厘清和甄别；作为《德意志意识形态》第二卷的补充，恩格斯就曾以卡尔·倍克的《穷人之歌》为例剖析过作为“真正的社会主义”思想表现的诗歌和散文为什么会在反映社会现实时走向了肤浅和天真。我认为，重温这段思想史事件、清理其理论原委和实质，在今天仍具有重要价值和意义。

在这一章的最后，我特别分析了恩格斯对德国“国民性”的讨论。作为《德意志意识形态》第二卷重要“补充”的《诗歌和散文中的德国社会主义》,展示了格律恩和恩格斯对歌德身上所显现的现代德国的精神特质和民众心理的不同理解。尽管历尽思想探索，对德国现实的观照出现了“人学”转向，但格律恩对歌德作品思想内容的把握却没有达到应有的高度和水准。他没有看到，“研究了社会材料”和“站在革命之上”的歌德身上体现的却是“道地的小市民”的特质和心理；歌德对当时社会的态度带有两重性，缘于他本人生活的矛盾性。恩格斯的批判和借对“歌德现象”的分析所展示的视野、原则、立场乃至情怀值得我们深思。这样，本书就按照《德意志意识形态》的写作顺序和原始结构，对其进行了详尽的文本解读和思想阐释，展示了马克思、恩格斯极为宽广的理论视野、丰富的知识领域、

多样的论证方式、广泛的思想议题和独特的思考角度，这与我们长期以来通过教科书体系所把握和理解的“马克思主义”理论、与在别人心目中形成的那种狭隘、简单、刻板、抽象乃至肤浅的形象是多么大相径庭啊！

最后我专门设了一章，对《德意志意识形态》做了总体观照和总结，着重讨论的问题有：“马克思—恩格斯思想关系”；“新哲学”的对象、方法和特征；《德意志意识形态》在思想史进程和当代实践格局中的地位。我的看法是，作为马克思、恩格斯早期思想探索的阶段性重大成果，这一著述标志着马克思主义“新哲学”的形成。但很显然，这一哲学形态不是通过一部著述就完成了理论建构的，其中相当多的思想在马克思、恩格斯以后思想发展中、在20世纪马克思主义理论和实践的变迁中得到了拓展、深化、变革和修正。本章特别就“意识形态”的内涵变迁、“消灭哲学”的含义辨析、社会结构的整体把握、资本批判与“共产主义”建构等进行了分析。同时，我认为，除了思想史的视角，当代实践特别是全球化时代的社会变革也提供了理解和评价《德意志意识形态》的重要参照系，凸现出它的当代价值。

毫不夸张地说，本书是我数年来殚精竭虑、潜心研究的结晶！从版本考证、文本解读和思想阐释三方面对《德意志意识形态》的全面性研究，既弥补迄今为止国内外还没有一部全面解读这一论著的书的缺憾，同时提供我所理解和倡导的“文本学研究”的一般范型。

第 一 章

思想的传承、决裂和锻造

《德意志意识形态》的写作标志着马克思、恩格斯[1]的思想达到了一个新的高度和平台，这是他们多年思考、探索的结果。这一著述的要旨在于清算他们新的哲学见解与当时德国流行的哲学学说和其他社会思潮之间的关系，这是一个剥离和建构的过程；在几年以前，马克思、恩格斯的思想与后者还属于同一阵营，而再往前追溯，在大约十年的时间内[2]，黑格尔哲学及作为其后继者之一的青年黑格尔派的思想一直是其观照、把握和理解世界的背景和参照。从深受其影响到最后与之决裂，最终马克思、恩格斯的思想走上了独立化发展的道路。研究这一思想进程对于理解《德意志意识形态》的思想内容，进而把握马克思主义哲学复杂的内涵具有非常重要的意义。

---

① 尽管赫斯参与了《德意志意识形态》的写作（关于卢格和库尔曼的章节），因而 MEGA^2 的编者拟把他作为该书的作者之一列入新版；但我认为就全书的主要思想来说是属于马克思和恩格斯的，特别是考虑到第二卷虽然名称上是“对各式各样先知所代表的德国社会主义的批判”，其实主要是对“真正的社会主义”派别的批判，而赫斯与这一派别之间又处于一种非常微妙而复杂的关系，所以本章着重分析马克思、恩格斯的思想发展历程，我们将单独设章甄别和分析《德意志意识形态》研究中的“赫斯问题”。

② 这里指的大致时间是从 1838 年至 1847 年，即从马克思参加“博士俱乐部”、写作博士论文一直到写作《德意志意识形态》这一时期。

一、对一种流行的解释思路的质疑

检视前苏联和我国出版的马克思主义发展史的论著，我们会发现它们大都按照一个统一的思路和线索，来解释《德意志意识形态》创作之前马克思、恩格斯思想的发展历程，即认为它经历了一个“从革命民主主义向共产主义、从唯心主义向唯物主义的转变”过程。这显然是哲学的党性原则和日丹诺夫式的哲学史解读模式的一种贯彻和体现。我们知道，过去很长一段时期内，不仅仅是在马克思主义发展史的研究中，几乎所有的哲学史、思想史论著充斥着的都是这一观点，它把不同时代、不同著述中极为丰富、复杂的哲学思想统统抽象、归结为唯物主义或唯心主义、形而上学或辩证法，认为漫长的哲学史、思想史演绎着的就是这些派别之间此长彼消、交错斑驳的斗争史。现在看得很清楚了，这对于哲学史、思想史来说是一种多么大的误读和曲解！可以说是简单化的极致。

最近二十多年来，在中国传统哲学与西方哲学史的研究中，这种不深入思想内部认真分析、动辄简单划线和定性的诠解框架与批判模式已经被解构，呈现出多元化的解释思路；但在马克思主义哲学史研究领域，在这一问题上却未见有认真的反思和省察。是不是马克思主义的发展史只能有这样一种解释？或者说，这种解读模式是不是唯一适合于对马克思主义发展史的解释？事实告诉我们，随着对马克思原始思想研究的深入，特别是一大批早期文稿及其相关文献被发现和出版，使得马克思思想发展的曲折过程和理论的复杂内涵更加凸现出来；在这种情形下，我们不得不认识到，即便是对于马克思主义发展史的研究而言，这种解释在一定程度上也遇到了很大的困难，至多能说它只是对马克思早期思想发展的一种解释，而不是唯一的解释。马克思主义发展史不是它最后的避难所！

这一思路所存在的解释困难体现在：

其一，它断言马克思早期政治立场上实现了由革命民主主义向共产主义的转变，而且很多论著指称是在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中实现这种转变的，因为这份导言“力求指出人类从各种形式的压迫下获得彻底解放的途径并论证共产主义革命的必然性”，指明“无产阶级是能实现这种革命

变革的社会力量”,这“标志着马克思完成了从革命民主主义向共产主义的转变。”[①] 姑且不论把这一旨在从哲学层面上更加深入地探究“国家、法与市民社会”之间的复杂关系，进而获得对“社会之谜”和“历史之谜”的深刻理解的文献作了如上浅层次的思想梳理和政治策略抽象是否合适，就是对“共产主义”本身的解释、描绘和论证实际上到写作《〈黑格尔法哲学批判〉导言》的时候马克思的思想仍然是不明确的，在以后的思想发展历程中他的认识又几经修正、补充和变化，特别是在《1844 年经济学哲学手稿》、《神圣家族》、《德意志意识形态》、《共产党宣言》、《哥达纲领批判》等著述中，对“共产主义”的理解较之《〈黑格尔法哲学批判〉导言》都有很大的差别。可以看出，在马克思不同的著述中，“共产主义”是在多重意义上使用的，诸如对“异化”世界的颠倒和扬弃、理想的社会状态的向往和描摹、具体制度模式的设计和构建、革命理论的表述和实际社会运动的推进等等，都是它不同的所指，再加上它与“社会主义”概念之间复杂的关系嬗变，那么我们就很难抽象地断定，《〈黑格尔法哲学批判〉导言》所完成的转变是在哪一个层次或意义上进行的，难道能说是整体思想的转型吗?

其二，我们都深切感受过把一种非常丰富的思想用极为简单化的哲学术语给予定位和概括会与原始思想之间形成多么大的差池和错位。就是对于马克思这样并不是在严格而明确的意义上自称自己的哲学是“新哲学”、“现代唯物主义”、“新唯物主义”的思想家，判别其思想的深刻内涵和价值其实主要应该聚焦于其在超越旧唯物主义和唯心主义之上的“新”的、“现代”的方面，而不是看它著述中有多少思想是与一般唯物主义的契合或向一般唯物主义的回归。就马克思的文本看，他对一般唯物主义的批判一点也不比对唯心主义的责难少。把马克思哲学立场的变化单纯概括为“从唯心主义向唯物主义的转变”,所造成的后果是，第一，对马克思哲学思想转变过程中费尔巴哈的作用估量过大了。其实，“我们一时都成为费尔巴哈派了”[②]，是恩

① 《马克思恩格斯选集》中文第 2 版第 1 卷《说明》,《马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社 1995 年版，第 2 页。

② 恩格斯:《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》,《马克思恩格斯文集》第 4 卷，人民出版社 2009 年版，第 275 页。

格斯的说法，已经有考证文章指出，尽管马克思也发表过对费尔巴哈哲学的赞赏之词，但很难说他什么时候是完全的费尔巴哈派的信徒，就对其思想的深刻影响而言，黑格尔始终是第一位的。[①] 第二，没有指明马克思哲学变革的实质所在，即没有体现其“新哲学”、“新唯物主义”之“新”和“现代唯物主义”之“现代”的真实含义，而把它混同于一般的唯物主义了。

究其实，马克思哲学是德国古典哲学的继承和发展，而不是简单回到费尔巴哈所实现的“颠倒”了的——其实是18世纪法国唯物主义的——水准。马克思继承的是德国古典哲学的最高成果，而博大、深邃的德国古典哲学的最高成果显然不是费尔巴哈的唯物主义。曾几何时，对德国古典哲学的研究曾经是我国哲学史研究中的“显学”，学者们设计了这一哲学形态演进的逻辑进程，认为始自康德，中经费希特、谢林，最后到黑格尔、费尔巴哈，德国古典哲学走过了一条“提出问题——探索思路——形成结论”的发展路径，最后由于在自身框架内不能解决其内在的理论困境而走向了衰落。现在看得很清楚了，这是研究者主观构造的一条逻辑。而当我们把德国古典哲学的这些代表人物的思想置于传统哲学向现代哲学转换的进程中予以观照的时候，我们会发现，作为德国古典哲学开创者的康德哲学所实现的“哥白尼式的变革”更具有不可超越的意义和深远的影响力；相反，“20世纪的哲学运动是以攻击那位思想庞杂而声名显赫的19世纪的德国教授[②]的观点开始的”[③]。因此，仅就思想的蕴涵、深度以及对现代哲学的影响而言，绝然不能说黑格尔哲学超越了康德；至于费尔巴哈哲学的“颠倒”之功，诚如马克思也已经指出过的，只是“恢复了唯物主义的王位”，而在哲学高度上它处于与18世纪法国唯物主义相同的水准，并没有实现唯物主义的现代转换，达到唯物主义的巅峰。马克思哲学充分吸取了德国古典哲学的优秀成果，特别是其主体性思想，不同之处在于，马克思是在“实践”这一特殊的基点和意义上——它不是孤立的点、不是僵死的实体，而是一种活动、过程和中介——来解决思维与存在、精神与物质、主体与客体等复杂关系

① David McLellan (editor): Marx: The First Hundred Years, London, Pinter 1983, pp. 112-134.

② 指黑格尔。

③ 怀特:《分析的时代》，商务印书馆1981年版，第7页。

的，他的哲学是对唯心主义和旧唯物主义的双重超越，而不是简单地由唯心主义转向唯物主义，它的“现代唯物主义”、“新哲学”与“纯粹的唯物主义”和“直观的唯物主义”、与“客观的唯心主义”和“主观的唯心主义”是不同质的哲学。

其三，“两个转变”之间是什么关系？两个转变的说法很明显来自哲学的“党性原则”，即认为如果哲学立场上是唯物主义的，那么在政治立场上必然是共产主义的；如果哲学立场是唯心主义的，那么在政治立场上必然是非共产主义甚至是反共产主义的；反之亦然。实践已经证明，这种“必然性”的说法和推断其实未必“必然”，有时甚至大相径庭。认定在生活态度与价值指向、思维习惯与行为方式、自我情形与社会评价、哲学理念与政治立场之间，构成一一对应、彼此融通的关系，并以此来观照人生，把握世界，其结果要么是低估了人性的多重结构和社会的复杂程度，从而沉浸在理想化境界，而在现实面前显现的只是天真和虚幻；要么只不过是在寻找一种对于特定事件和局部现象的合理性说明和合法性依据，却被后来者将此误以为普遍性的概括或具有恒久性意义。

退一步说，假如例外可以成为通常，按照上述逻辑，哲学立场与政治立场的转变也应当是同时完成的。但实际上传统的马克思主义论著对此的解释与实际情况之间是有很大的差别的。诸如，科尔纽在《马克思恩格斯传》中认为，马克思、恩格斯“向共产主义的转变，是同抛弃唯心主义和开始形成辩证唯物主义与历史唯物主义同时发生的。”[①] 上文提到过的《马克思恩格斯选集》中文第二版编者也持这种看法，并且认为《〈黑格尔法哲学批判〉导言》“标志着马克思从唯心主义向唯物主义、从革命民主主义向共产主义的转变”[②]。但是只要我们看看已经被认为是完成了政治立场转变的马克思在这一文本中一再诉诸“德国唯一**实际**可能的解放是以宣布人是人的最高本质**这个**理论为立足点的解放”[③]，这是唯心主义的还是唯物主义的？

---

① 奥古斯特·科尔纽：《马克思恩格斯传》第1卷，三联书店1963年版，第4页。

② 参看《马克思恩格斯选集》中文第2版第1卷《注释》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第777页。

③ 马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第18页。

其后，马克思在《1844年经济学哲学手稿》中所论述的“人的本质”、“异化劳动”和“异化的扬弃和向真正的人的复归”等论断，是唯物主义的还是唯心主义的？这些表述不意味着马克思思想本身的逻辑混乱、新旧杂糅和前后矛盾，而表征的是用单纯的唯物主义、唯心主义这样简单的哲学术语涵摄和概括他的思想必然会发生错位和差池。

任何抽象都是一种界定，都有其特定的界域，相对于例外的情形和现象同时就意味着解释力的失效。这里并不是完全否定“两个转变说”的局部解释功能和合理性意义，但在已经有很多马克思主义哲学史的论著叙述过青年马克思思想发展，为了使我们的梳理不再是一种重复，更尽量避免重蹈对上述流行的解读模式的论证和图解，本书力图以另外的方式予以阐释。我认为，相对于“两个转变”的解释思路，马克思对“人的现实状况及其社会发展”的独特思考，是他探索和思考的更为重要的主题，很显然这也是哲学史、思想史永恒的议题。马克思不是抛开这些议题另辟蹊径，而是在自己的时代提供了不同以往的理解、阐释和实际推进。到写作《德意志意识形态》的时候，马克思这些独特的理解和观照方式已经臻于形成，因此，《德意志意识形态》可以被视为马克思此前思想发展的一个交汇以及一系列具有丰富内涵的观点和理论建构工作的积淀。

二、融入青年黑格尔派

梳理马克思早期思想的发展线索，我们看到，他最初所形成的对社会和世界的看法，主要来自他少年时期对文学、历史、哲学、法律等方面经典作品的大量阅读，而不是对现实社会实际情况的悉心了解和体味。非常幸运的是，我们可以根据有关材料，对马克思少年时期阅读的作品的书目有个大致的了解。

在中学学习的六年时间，马克思一直沉浸在欧洲人文经典的熏陶之中，在课程安排和个人自学过程中，拉丁语方面他悉心阅读过西塞罗的《论演说家》、塔西佗的《编年史》、《阿格里科拉传》、贺拉斯的《颂词》、《讽刺诗集》,希腊语方面研读过柏拉图的《斐多篇》、修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史（第1卷)》、《荷马史诗》、索福克勒斯的《安提戈涅》,法语方面阅读

过孟德斯鸠的《罗马盛衰原因论》、拉辛的《阿塔里》等等。更不用说母语德语方面的名著了，像歌德、席勒和克洛普什托克的诗以及17世纪以来的德意志文学史更是他下工夫研修过的重点科目[①]。如果说中学阶段的阅读还带有很大的随意性和盲目性的话，那么到上大学之后，自主性、计划性就大大加强了。在波恩大学和柏林大学学习期间，马克思根据所学专业阅读了不少有关法学方面的著作，诸如约·哥·海奈克齐乌斯《按照〈罗马法全书〉次序叙述的民法原理便览》、安·弗·尤·蒂博《罗马法全书的体系》、萨维尼的《占有法》、殷根海姆的《法规大全》,他还翻译了《罗马法全书》的前两卷。除此而外他还选听了道尔顿讲授的《现代艺术史》,浪漫主义理论家奥·威·施勒格尔讲授的《普罗佩提乌斯的哀歌》、《荷马研究诸问题》,韦尔凯尔的《希腊罗马神话》，等等。对于莱辛的《拉奥孔》、温克尔曼的《古代艺术史》、佐尔格的《关于美学和艺术的四回答》等他不仅认真阅读而且做了许多摘录，而研究缪斯的舞蹈和萨蒂尔的音乐也是自己决定研修的内容。

大量的阅读展示给少年马克思极其宽广的视野、丰富的知识和多样化的理解世界的方式，特别是书中所表述的某些内容及其阐发的观点触发了他的创作灵感，促使他很早就开始了写作。这样就形成了中学时期的一批作品。诸如最早的短诗《人生》,表达了对时光流逝、生死转换、事业追索、现实困顿、夙愿难遂、命运多舛、意义空泛等永恒的人生议题的困惑和感喟。另一首短诗《查理大帝》则称颂在欧洲古代艺术和文明被“野蛮人无情地摧毁”的情况下，查理大帝“让一切艺术重放光芒”以及“他发挥教育的神奇力量”,使“可靠的法律成了安全的保障。”[②] 而在中学毕业时的宗教作文中，马克思根据《约翰福音》第15章第1至14节的有关论述，论证了信徒与基督的同一性问题。他把目光投向“历史”,向“这个人类的伟大导师”请教答案，又考察了人的本性——在两面性、矛盾性的存在中寻求解释，最后求救于“基督本人的道”,综合探讨了信教合一的必要性、含义和作用。另一篇德语作文《青年在选择职业时的考虑》则更为成熟，在对人生理想

---

① 曼弗雷德·克利姆:《马克思文献传记》,河南人民出版社1992年版，第35页。

② 马克思:《查理大帝》,《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第917页。

和目标的追索中，探讨了人生目标实现的现实落脚点问题，这就是职业。特别注意到职业选择中充满迷误，即被热情欺骗，被幻想蒙蔽，“由偶然机会和假象去决定”，接着又提出职业选择中的三种相关因素，即父母人生经历的参照、“社会上的关系”的制约和个人“体质”的限制，最后，提出职业选择的标准、责任和目标，体现了一个少年思考者对理想职业的期待和向往。拉丁语作文《奥古斯都的元首政治应不应当算是罗马国家比较幸福的时代?》提出评判历史时代的三种方法，即要把它同其他时代进行比较、要看别人对它的评价和态度以及这一时代技艺和科学方面的状况。同时马克思把“风尚纯朴、积极进取、官吏和人民公正无私”等理解为“幸福时代”的重要参数和指标。当然，这些习作不过是以少年之眼看世界的初步尝试，稚嫩之处在所难免。可以看出，这时的马克思对人生有所体悟，但无论问题、思路和分析基本上都是来自对书本的阅读，来自对少年梦幻的描摹和理想境界的向往。①

上大学之后，马克思的创作力更加旺盛，自己先后整理的诗集便有献给燕妮的《爱之书》和《歌之书》（收集了他 1836 年至 1837 年写的诗歌 85 首）以及《献给父亲的诗册》（收入他在 1835 年至 1836 年间写的诗歌 60 首），此外马克思还写过幽默小说《斯科尔皮昂和费利克斯》和《乌兰内姆》（第一幕）的剧本。但这些还只能算是“业余创作”，在专业领域，马克思制订了庞大的写作计划，他打算写一部法哲学著作，并仿效康德的《法的形而上学的基本原理》建构了一个法哲学的体系，在前面叙述了若干形而上学的原理作为导言，约有三百印张。

写作的过程也是思考和反省的过程。特别是在写作不顺利甚至不能再进行下去的时候，需要停下来，“用思想的锐利目光去观察今昔，以便认清自己的实际状况”。表面看来，对某一阶段的思想或某部作品的完成而言，这似乎“显得是在倒退和停滞不前”，但实际上却是“过去时光结束的界标，但同时又明确地指出生活的新方向”，是一种“转变时刻”。1837 年 11 月 10 日，马克思给父亲写了一封深刻剖析自己作品和思想的信，认为过去的作品

① 对马克思这批材料的详尽分析，参看拙文《神性背景下的人生向往与历史观照——马克思中学文献解读》,《求是学刊》2004 年第 2 期。

的一个特点是“纯理想主义的”,在那里“一切现实的东西都模糊了，而一切正在模糊的东西都失去了轮廓。对当代的抨击，漫无边际、异常奔放的感情、毫无自然的东西，纯粹的凭空想象，现有之物和应有之物的截然对立，以修辞上的刻意追求来代替充满诗意的构思”。就当时思想实质而言，“出现的严重障碍同样是现实之物和应有之物的对立，这种对立是理想主义所固有的，是随后产生的无可救药的错误划分的根源。最初我搞的是我慨然称之为法的形而上学的东西，也就是脱离了任何实际的法和法的任何实际形式的原则、思维、定义”,最终在理论和现实之间任意规定的矛盾，使得他对法作了形而上学的、抽象的和独断的理解。而抽象的独断的方法不能从世界的有机的、生动的发展方面去理解世界。这种反思，使马克思认识到“必须从对象的发展上细心研究对象本身，而决不允许任意划分；事物本身的理性在这里应当作为一种自身矛盾的东西展开，并且在自身求得自己的统一。”“我看到了整体的虚假，这个整体的基本纲目接近于康德的纲目，而阐述起来却大相径庭。这再次使我明白，没有哲学就无法深入。”[①]

早在特利尔中学读书时，马克思就接触过哲学史的著作。他在阅读了柏拉图的著作后，还曾写下了“对一种更高本质的深切追求，是柏拉图在哲学上的重要贡献”[②] 的批注。1837 年 4—8 月钻研过黑格尔哲学。在上述反省之后，阅读哲学更成为他一种自觉的行为。从 1839 年起，马克思把研究领域专注于古希腊罗马哲学，阅读了大量有关著作，写了 7 本笔记，摘录了第欧根尼·拉尔修、塞克斯都·恩皮里克、普卢塔克、卢克莱修、约翰·斯托贝、鲁齐乌斯·安涅乌斯·塞涅卡、西塞罗等有关伊壁鸠鲁哲学的评述以及亚里士多德、德谟克利特、苏格拉底、柏拉图和毕达哥拉斯等人的观点。不仅如此，马克思在 1841 年离开柏林之前，还对近代许多著名的哲学家如斯宾诺莎、莱布尼茨、休谟、康德、罗森克兰等人的著作进行了深入研究，并写下了 8 本笔记、摘录。这些笔记和摘录涉及认识论、逻辑学、伦理学、

① 马克思:《致亨利希·马克思的信（[1837 年] 11 月 10— [11] 日)》,《马克思恩格斯全集》第 47 卷，人民出版社 2004 年版，第 5—11 页。

② 格尔德·伊尔尼兹、狄特·吕布克编:《马克思恩格斯论哲学史》,陕西人民出版社 1986 年版，第 18 页。

宗教和本体论等有关问题。此外，马克思还参阅了欧塞比乌斯·培尔、霍尔巴赫、奥古斯丁、费尔巴哈、西姆普利乌斯、斐洛波努斯等人的著述。在此基础上马克思准备联系整个希腊思想来详细地分析伊壁鸠鲁主义、斯多葛主义和怀疑论派哲学体系的相互关系，写一部哲学史专著。

这时马克思思想的发展不再局限于单纯的读书和自己独立思考。生活范围的扩大，特别是处在德国文化中心的柏林，不能不受到流行思潮的影响和触动。19 世纪 30 年代正是黑格尔主义在德国获得了“胜利进军”的时期，“黑格尔的观点自觉地或不自觉地大量渗入了各种科学，也渗透了通俗读物和日报。”[①] 一批充溢着理想、激情的知识分子都为黑格尔哲学所吸引。1837 年，高度重视黑格尔思想中的主体性思想和自我意识观念的青年黑格尔激进分子在柏林组织“博士俱乐部”，主要成员包括神学讲师布鲁诺·鲍威尔、历史学教员卡尔·弗里德里希·科布、地理学教员阿道夫·鲁滕堡等人，马克思也积极参加了俱乐部的活动。在柏林法兰西街上的咖啡店里，他们定期聚会，交流思想，抨击时弊，蔚然成一时之气候。

马克思首次登上了德国学术论坛的亮相之作是作为其“博士论文”的《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》，用他自己的话说，这是他计划中的关于古希腊哲学断代史论著的“先导”[②]。在这本由两个部分组成的作品中，马克思比较了作为古希腊原子论代表的德谟克利特自然哲学和伊壁鸠鲁自然哲学的“一般差别”和“具体差别”。由于有比较长时间的哲学史训练，更在此前写过“关于伊壁鸠鲁哲学”的 7 本笔记，马克思的思想视界实际上已经超出了“自然哲学”的范围，而深刻地论述了自我意识哲学的能动性原则和意志自由的观点，探求了“存在”、“限有”、“定在”、“自为存在”等关系，以及“世界的哲学化”与“哲学的世界化”的互动关系。这是马克思哲学思想发展的起步阶段，然而就其议题及其思考而言，又是一个多么高的起点！

马克思以澎湃的激情指出：“只要哲学还有一滴血在自己那颗要征服世

① 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯文集》第 4 卷，人民出版社 2009 年版，第 273 页。

② 马克思：《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》，《马克思恩格斯全集》第 1 卷，人民出版社 1995 年版，第 10 页。

界的、绝对自由的心脏里跳动着，它就将永远用伊壁鸠鲁的话向它的反对者宣称：‘渎神的并不是那抛弃众人所崇拜的众神的人，而是把众人的意见强加于众神的人。’哲学并不隐瞒这一点。普罗米修斯的自白‘总而言之，我痛恨所有的神’就是哲学自己的自白，是哲学自己的格言。”① 在马克思看来，哲学自我意识是“在本身中变得自由的理论精神”，它在同“尘世的现实”发生关系的时候必然“成为实践力量”。当然，这里所说的“实践”只是一种批判，而批判的意义则在于：“根据本质来衡量个别的存在，根据观念来衡量特殊的现实。”② 哲学改造世界的过程是复杂的辩证的过程，在这种过程中存在着两种关系。一种是哲学同外部现象世界的关系。当哲学作为意志面向现象世界的时候，哲学体系就变成了一个抽象的总体，作为实体与观念的统一的世界分裂为哲学体系和现象世界，哲学体系成了世界的一个方面即观念方面，与世界的另一个方面即现象世界相对立。哲学体系同世界的关系就是一种反思的关系，它要通过对方表现自己。这样哲学体系不是自我满足的东西了，它要把自己的内在本质表现于外，在现象世界表现出来，其结果是世界哲学化，在此同时，实现了哲学的世界化，哲学不再是脱离现象世界的抽象的精神了。另一种关系是哲学体系同它的精神承担者，同哲学家的自我意识的关系。正是由于哲学实现的进程是世界哲学化和哲学世界化的进程，因而这样的精神承担者，“这些个别的自我意识始终具有一个**双刃的要求**：其中一面针对着世界，另一面针对着哲学本身”；“这些自我意识把世界从非哲学中解放出来，同时也就是把它们自己从作为一定的体系束缚它们的哲学中解放出来”③。

恩格斯的思想起点与马克思是有差别的。他最初对世界的看法更多地来自对实际生活的了解和体察。他那纺织厂主的家庭出身，他作为长子所拥有

① 马克思：《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》，《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第12页。

② 马克思：《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》，《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第75页。

③ 马克思：《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》，《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第76页。

的条件及其肩负的责任，父亲在生意上对他抱有的很大的希望，使他过早地接触到了社会、市场和各个阶层。当然，他也受过比较好的中学教育。在爱北斐特中学读书期间，他也以极大的兴趣钻研了很多欧洲文学名著，阅读了李维、西塞罗、维吉尔、贺拉西的散文与诗歌，还深为荷马史诗、欧里庇得斯的作品所陶醉，而以莱辛、伏尔泰、莫里哀、孟德斯鸠、卢梭等人为代表的法国和德国启蒙思想家的文学作品更给恩格斯早期思想发展以巨大推动力。但中学毕业后，恩格斯就中断了学业，先到巴门的商行实习，之后又被送到不来梅继续学习商业。

一个人的思想、性格的形成最重要、最根本的原因还是现实的社会环境。不来梅的社会环境就给恩格斯以深刻的影响。所幸的是，这时的恩格斯也开始形成用笔墨来表达自己看法的习惯。1939 年他在《不来梅杂谈》上发表了的第一首长诗《贝都英人》,表述了他对自由看法。他把自由与奴役的矛盾归结为自然与文化（或社会）的对立，按照卢梭“返回自然”的观点，劝告贝都英人返回故乡——荒凉的原野。在此后发表的《佛罗里达》中，恩格斯又按照歌德提出的坚持“进步的生活”的要求，把实现自由、解放的美好愿望同反对殖民主义者的压迫和奴役的正义斗争结合起来。这些可以看出当时社会的流行思想对恩格斯影响。在不来梅时期的代表作是 1939 年 3 月匿名发表在谷兹科夫编辑的《德意志电讯》上的《伍珀河谷来信》,这是恩格斯根据青少年时期在家乡伍珀河谷的亲身经历与观察而写成的，揭露了当时社会众多的黑暗面，抨击了宗教虔诚主义和荒谬的先定学说，还尝试对于当时的政治、经济、文化、教育等制度作了不同的评价与批判。

恩格斯青少年时期，也正值黑格尔哲学在德国的鼎盛时期。因此，他也自觉把黑格尔哲学作为自己哲学思想的出发点。根据自己当时的文化水平、哲学素养、思考取向，恩格斯首先钻研了黑格尔著作中比《精神现象学》、《逻辑学》、《法哲学》等更通俗易懂的《历史哲学》。黑格尔的历史观集中体现在这本书中，在他看来，世界历史不是个别人随心所欲的创造，也不是杂乱无章的现象和偶然事件的堆积，而是理性发展的必然过程，是绝对观念发展的过程。尽管黑格尔历史哲学中有许多东西十分古怪，但他毕竟是第一个证明历史有一种发展、有一种内在联系的人。恩格斯说:《历史哲学》是

“一部巨著；这本书我每晚必读，它的宏伟思想完全把我吸引住了。”①

除了在哲学上崇信黑格尔，这时的恩格斯在现实生活中还十分崇拜德国政治家白尔尼。赞赏这位勇敢的政治实践家是以刚毅的性格在革命烈火中发出了自己全部光和热的伟大的战士，他的许多著作是“争取自由的行动”②，他的“理论是从实践中奋斗出来的并证明是实践的一朵奇葩。”③ 恩格斯感到，要实现黑格尔的辩证法，不能靠哲学自身，而应该通过政治斗争，使哲学与政治、理论与实践相结合。由于他终日接触社会现实、经济关系和广大群众，因而对实践的理解更深一层，他从时代需要和理论与实践相互制约出发，认为只有把先进的哲学与革命的政治斗争结合起来，才能把崇高的理想变为现实。在恩格斯的心目中，黑格尔是当时先进哲学的代表，这种哲学正“从理论的风平浪静的港湾驶向事件的波涛汹涌的海洋，……这种哲学正是为了抨击现存事物的实际状况而已经剑拔弩张”④。自 1840 年起，恩格斯就深切地感到要完成时代赋予的任务，就不但要掌握先进的理论，而且要有革命的行动。1840 年 2 月在《时代倒退的征兆》一文中，就提出期待“科学和生活、哲学和现代倾向、白尔尼和黑格尔的相互渗透”。⑤12 月他在《恩斯特·莫里茨·阿伦特》中更加明确地指出：“我们时代的任务就在于完成黑格尔思想和白尔尼思想的相互渗透。”⑥ 1842 年夏，他又在《评亚历山大·荣克的〈德国现代文学讲义〉》一文中，强调白尔尼与黑格尔的结合已在德国的现实斗争中，产生了良好的效果，他说：“如果没有白尔尼的直接和间接的影响，从黑格尔学派中产生出来的自由派的形成就会更加困难。现在的问题只在廓清黑格尔和白尔尼之间被掩埋的思想道路，而且这并不困

① 恩格斯：《致弗里德里希·格雷培的信（1840 年 1 月 21 日）》，《马克思恩格斯全集》第 47 卷，人民出版社 2004 年版，第 230 页。

② 恩格斯：《恩斯特·莫里茨·阿恩特》，《马克思恩格斯全集》第 2 卷，人民出版社 2005 年版，第 272 页。

③ 恩格斯：《北德意志自由主义和南德意志自由主义》，《马克思恩格斯全集》第 2 卷，人民出版社 2005 年版，第 422 页。

④ 恩格斯：《恩斯特·莫里茨·阿恩特》，《马克思恩格斯全集》第 2 卷，人民出版社 2005 年版，第 272 页。

⑤ 恩格斯：《时代倒退的征兆》，《马克思恩格斯全集》第 2 卷，人民出版社 2005 年版，第 110 页。

⑥ 恩格斯：《恩斯特·莫里茨·阿恩特》，《马克思恩格斯全集》第 2 卷，人民出版社 2005 年版，第 274 页。

难。这两个人之间的距离比表面上所看到的要近一些。"[①] 不仅如此，在当时恩格斯的许多书信和诗篇里，还闪烁着理想主义的光彩。他在《黄昏》、《夜行》,以及他译的诗《咏（印刷术的发明)》中，把诗歌与哲理融在一起，表达了他所向往的未来社会的图景：在那里没有剥削、没有压迫、没有战争与贫穷，人人自由、平等、友爱，世界永远幸福、和平。

1841 年 9 月，恩格斯来到柏林服兵役，利用业余时间到柏林大学旁听了哲学、文学、宗教史研究等课程，并且参加了柏林青年黑格尔派小组的活动。这年秋天，谢林应聘到柏林大学讲学，对黑格尔哲学提出批评，以期在黑格尔哲学的中心——柏林大学消除黑格尔哲学的影响，"降伏黑格尔哲学这条喷吐不信神的火焰和把一切投入昏暗的烟雾的凶龙"[②]。恩格斯认为谢林的哲学是"为普鲁士国王的需要"的，因此必须批判这种"扼杀自由哲学的最新企图"。于是他写了一篇文章《谢林论黑格尔》和两本小册子《谢林和启示》、《谢林——基督教哲学家，或世俗智慧变为上帝智慧》予以抨击，捍卫黑格尔哲学。《谢林论黑格尔》一开头就指明，与谢林这场争论的实质，不是单纯的学术之争，而是"在政治和宗教方面争夺对德国舆论的统治地位即争夺对德国本身的统治地位"[③] 的问题。接着，恩格斯具体地、历史地考察了谢林与黑格尔分歧的由来，指出"两个青年时代的老友，蒂宾根神学院的同窗，40 年后竟作为对手重逢了。一个，在 10 年前已经离开人世，却比任何时候都更有生气地活在他的学生中间；另一个，在这些学生看来，30 年来精神上早已死亡，如今却突如其来地自认为有旺盛的生命力，要求得到公认。"[④] 恩格斯根据自己的听课记录，剖析了谢林哲学的基本特征。在《谢林与启示》这本小册子中，恩格斯借助费尔巴哈的无神论，坚持在合理的形态上运用和发挥黑格尔的辩证法，继续对谢林的启示哲学展开更加深入的批判。针对谢林的攻击，恩格斯高度评价了黑格尔哲学在哲学史上的重要地位，强调了谢林和黑格尔曾经互相影响共同论证过的"同一哲

---

① 恩格斯：《评亚历山大·荣克的〈德国现代文学讲义〉》,《马克思恩格斯全集》第 2 卷，人民出版社 2005 年版，第 450 页。

② 恩格斯：《谢林和启示》,《马克思恩格斯全集》第 2 卷，人民出版社 2005 年版，第 335 页。

③ 恩格斯：《谢林论黑格尔》,《马克思恩格斯全集》第 2 卷，人民出版社 2005 年版，第 323 页。

④ 恩格斯：《谢林论黑格尔》,《马克思恩格斯全集》第 2 卷，人民出版社 2005 年版，第 323 页。

学”,但是后来发生了分歧，不久就分道扬镳了，“黑格尔的深邃的不安定的辩证法只是在这时，即谢林的影响退去以后，才开始有了真正的发展”①。恩格斯进一步揭露了谢林对待思维与存在的同一性这一哲学基本问题上的谬论，指出：“如果说在任何存在之前的思维是否定哲学的本原，那么，在任何思维之前的存在就是实证哲学的本原。”② 恩格斯还捍卫了黑格尔哲学的理性原则，集中从谢林贬低理性作用和宣扬宗教神秘主义方面，批判启示哲学的实质——绝对同一性。1842 年初，恩格斯又匿名发表了《谢林——基督教哲学家，或世俗智慧变为上帝智慧》这本小册子。恩格斯不仅从哲学上逐一批判了谢林的实证哲学的种种观点，指出其实质是比中世纪的经院哲学和神秘主义更加复杂的东西，而且从政治上揭露了“谢林恢复了美好的旧时代，当时理性为信仰所左右，世俗智慧像奴仆一样听命于神学，听命于上帝智慧，从而变为上帝智慧”③。这些论文和小册子一经发表，就引起了人们的注意，《德国年鉴》的编辑、政论家卢格称赞说：“这个有希望的青年正在超过柏林的一切老蠢材”④。他写信给恩格斯称其为博士，恩格斯回信说：“我不是博士，而且永远也不可能成为博士；我只是一个商人和普鲁士王国的一个炮兵。”⑤

马克思、恩格斯就是以这样的思想姿态融入青年黑格尔派这一个团体的。

三、从发生歧见到进行反叛

马克思曾试图通过自己的博士论文在大学里谋取教职，但没有成功，于是他便离开了校园。这时一份引人注目的报纸于 1841 年 9 月创刊了，这就

① 恩格斯：《谢林和启示》,《马克思恩格斯全集》第 2 卷，人民出版社 2005 年版，第 341 页。
② 恩格斯：《谢林和启示》,《马克思恩格斯全集》第 2 卷，人民出版社 2005 年版，第 368 页。
③ 恩格斯:《谢林——基督教哲学家，或世俗智慧变为上帝智慧》,《马克思恩格斯全集》第 2 卷，人民出版社 2005 年版，第 402 页。
④ 转引自弗·梅林：《马克思传》,三联书店 1956 年版，第 105 页。
⑤ 恩格斯：《致阿尔诺德·卢格信（[1842 年] 6 月 15 日）》,《马克思恩格斯全集》第 47 卷，人民出版社 2004 年版，第 299 页。

是《莱茵报政治、商业和工业日报》(Rheiniche Zeitung fur Politik, Handel und Gewerbe),简称《莱茵报》(Rheinische Zeitung),它马上成为德国自由主义思想发表的园地。马克思先是为《莱茵报》撰稿,从 1842 年 10 月 15 日开始接任该报编辑,直至 1843 年 3 月退出。这就是马克思思想发展的"《莱茵报》时期"。由于把思考的焦点投向现实问题,这段经历对马克思思想产生了非常大的影响。

一进入现实社会生活,问题便不再虚幻而宏观,相反,它们很实际和具体。马克思遭逢的第一个现实问题就是出版自由问题。1841 年 12 月 24 日威廉四世颁布新的书报检查令,借口"坚决反对加于写作活动的各种无理的限制",要求任何机构"不得阻挠人们对真理作严肃和谦逊的探讨"。为此,马克思充满激情地写下了《评普鲁士最近的书报检查令》,揭露了检查令所谓的"自由主义"的"虚伪"本性,认为它只制造改善的假象,而不从本质上去改造事物本身。马克思指出,书报检查令所谓"不得阻挠人们对真理作严肃和谦逊的探讨",实际上使书报检查官更加随心所欲地按照他们所理解的"不严肃"和"不谦逊"来压制和破坏出版自由。针对检查令加于写作的种种限制,马克思强调了写作风格的多样性。他认为"风格如其人",限制了作者的写作风格也就是侵犯了人的权利,限制了人的精神的形式。最后,马克思指出,"**整治书报检查制度**的真正而**根本的办法,就是废除**书报检查制度",他特别引用了塔西佗的《编年史》中的一句话作为结尾:"当你能够想你愿意想的东西,并且能够把你所想的东西说出来的时候,这是非常幸福的时候。"①

第六届莱茵省议会于 1841 年 5 月 23 日至 7 月 25 日在杜塞尔多夫举行,马克思密切关注会议动态,特别为会议所辩论的议题写了三篇论文。第一篇《关于出版自由和公布等级会议记录的辩论》的评论是对书报检查令所进行的评论的继续,马克思把符合普鲁士政府意志的出版物与"反映人民的需要和渴望的英勇善战的出版物"进行了对比,他坚决捍卫报纸所拥有的讨论任何问题的权利,指出,不论是宗教的哲学的问题,还是政治的问题,都

① 马克思:《评普鲁士最近的书报检查令》,《马克思恩格斯全集》第 1 卷,人民出版社 1995 年版,第 134—135 页。

应允许自由发表，政府不得以任何借口加以干涉。而在当时的德国，最大的实践问题是政治，而在政治领域，首当其冲的是出版自由，因为没有出版自由和言论自由，政治问题就无从谈起。

不仅如此，通过讨论出版自由和公布等级会议记录问题的实例，马克思还引发出对莱茵省议会本身存在的合法性的质疑；据此他更进一步阐明了“使革命前的德意志人民群众和资产阶级进步分子感到激动的另一问题，即代议制问题”①。马克思指出，省议会捍卫的是等级特权，违背的是人民利益，它和人民代议制之间毫无共同之处。沿着这一思路继续深化，马克思觉察到省议会辩论的背后深深隐藏着各种物质利益的对立；不同等级的思想和行动，原来都受着一定物质利益的制约。社会生活因利益的对立而激起的波澜，在马克思内心世界形成强烈的冲击，他开始触摸到社会结构的内核及其深层本质。

如果说，在关于出版自由的辩论的论文里，马克思还只是初次触及到物质利益问题，那么在《关于林木盗窃法的辩论》的论文中，马克思已经更深入地探讨了物质利益及其同等级和国家、法的关系。早在1821年6月，普鲁士法律就规定了有关盗窃林木的刑罚。但由于农民破产、生活贫困，林木盗窃案件逐年增加。到19世纪40年代，普鲁士政府审理的20万件左右的刑事案件中，约15万件是属于林木盗窃方面的。于是一个更为严厉的新法律提交到了省议会审议，要求把捡拾枯树枝也列入盗窃林木的范围，予以法律制裁。马克思在论文中，旗帜鲜明地捍卫在“政治上和社会上备受压迫的贫苦群众的利益”，抨击普鲁士的国家和法律制度。马克思首先从习惯权利为贫苦群众的利益进行辩护，认为自古以来，农民就有在森林里拣拾枯枝的权利，这是一种习惯法，是合法的；与此相反，贵族的习惯法则是与普遍的法律形式相抵触的，实际上是一种“**习惯的不法行为**”。他公开声明，“我们为穷人要求**习惯法**，而且要求的不是地方性的习惯法，而是一切国家的穷人所固有的习惯法。”② 其次，马克思驳斥了省议会把拣枯枝视为盗窃

---

① Сочинения К. Маркса и Энгельса: примечания 11, Государствнное издательство политической литературы, 1955, С. 647.

② 马克思：《关于林木盗窃法的辩论》,《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第249、248页。

林木的偏见，指出拣枯枝与盗窃林木是完全不同的概念，绝不能把两者混为一谈。再次，马克思还借助于自然界的现象为贫苦人民的利益辩护，他把拣枯枝看成是自然界对于穷人的怜悯，并用自然条件的肥沃贫瘠现象来比附社会中的富裕贫困对立。从这些辩护可以看出，他更多的求助于法律，而不是求助于经济分析；求助于自然，而不是求助于对社会的深入剖析。这清楚地反映了开始摆脱思辨哲学的青年马克思所不可避免的思想局限。

几个月后，在《摩泽尔记者的辩护》一文中，马克思的思想又取得了新的进展，触摸到了由社会利益形成的客观社会关系对国家和法的活动起着制约作用。摩泽尔地区的葡萄酒业主大量破产，农民生活异常贫困。《莱茵报》记者彼捷尔·科布伦茨为此撰文作了报道，引起了政府的不满。莱茵省总督冯·沙培尔指责文章的报道失实，是对政府的恶意中伤，并要求记者用具体事实做出答复。科布伦茨迫于压力致信马克思表示“离开战场”。于是，马克思起而应战，为摩泽尔记者进行了辩护。他收集了丰富的材料，阅读了大量文件，对摩泽尔地区农民贫困的原因作了考察，驳斥了沙培尔的指责。通过论战，马克思加深了对国家问题的看法。针对普鲁士当局所认为的摩泽尔地区酒农的贫困状况同政府管理毫无关系的说法，马克思指出：“不能认为摩泽尔河沿岸地区的贫困状况和国家管理机构无关，正如不能认为摩泽尔河沿岸地区位于国境之外一样。”[①] 因为，这种贫困状况，“同时也就是**管理工作的贫困状况**”[②]，它集中反映了政府的管理原则同客观现实之间的矛盾。马克思认识到，“在研究**国家**状况时很容易走入歧途，即忽视**各种关系的客观本性**，而用当事人的**意志**来解释一切。但是存在着这样**一些关系**，这些关系既决定私人的行动，也决定个别行政当局的行动，而且就像呼吸的方式一样不以他们为转移。只要人们一开始就站在这种客观立场上，人们就不会违反常规地以这一方或那一方的善意或恶意为前提，而会在初看起来似

① 马克思：《摩泽尔记者的辩护》，《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第364页。

② 马克思：《摩泽尔记者的辩护》，《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第376页。

乎只有人在起作用的地方看到这些关系在起作用。”[①]

此外，在编辑《莱茵报》期间，马克思还同《科隆日报》进行了斗争。该报的政治编辑、政论家海尔梅斯在1842年6月28日的社论里，指责《莱茵报》攻击作为国家基础的基督教，说它违背传统，竟然在报纸上讨论宗教和哲学问题，说它动机不纯，其“主要目的不是要教诲和启发人民，而是要达到其他的另外的目的”[②]，呼吁政府禁止这种讨论。马克思驳斥了这种论调，称海尔梅斯是一个“十分愚昧、庸俗和迂腐的人”，正当整个思想界力求摆脱书报检查制度的桎梏时，他竟然还呼神唤鬼地向书报检查制度求助，硬要和它结成同盟。马克思揭露了海尔梅斯在国家问题上的看法，认为这种可悲的立场是和维护基督教国家相适应的。基督教国家是理性国家的对立物，它以基督教国家为精神基础，因此，必然禁止对宗教的任何批评。而现实的、理性国家，则是通过哲学的批判才得到发展的。

不仅如此，在同《科隆日报》论战中，结合对现实生活的体验，马克思大大深化了对哲学本身的理解和认识。他主张意识和生活、理论和实践的辩证统一，他深深感到，当时的哲学，尤其是德国哲学的致命弱点是脱离实际、陷入抽象思辨之中。它“爱好宁静孤寂，追求体系的完满，喜欢冷静的自我审视”，“从其体系的发展来看，不是通俗易懂的；它在自身内部进行的隐秘活动在普通人看来是一种超出常规的、不切实际的行为；就像一个巫师，煞有介事地念着咒语，谁也不懂得他在念叨什么”。而哲学要想对世界发生实际作用，完成自己的使命，就必须从纯思辨的天国降到现实的尘世。同现实接触，才符合哲学的真正本质。哲学源自现实生活，真正的哲学家产生于现实斗争。“哲学家并不像蘑菇那样是从地里冒出来的，他们是自己的时代、自己的人民的产物，人民的最美好、最珍贵、最隐蔽的精髓都汇集在哲学思想里。正是那种用工人的双手建筑铁路的精神，在哲学家的头脑中建立哲学体系。哲学不是在世界之外，就如同人脑虽然不在胃里，但也不在人体之外一样”，“任何真正的哲学都是自己时代的精神上的精华。”哲学不仅

---

① 马克思：《摩泽尔记者的辩护》，《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第363页。

② 转引自马克思：《〈科隆日报〉第179号的社论》，《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第208页。

在内部通过自己的内容，而且在外部通过自己的表现，同自己时代的现实世界接触并相互作用。在对哲学对各个时代的作用作了思考之后，马克思指出："哲学正在世界化，而世界正在哲学化。"[①] 就是说哲学不是脱离现实生活的孤芳自赏的东西；它要深入现实生活，指导改造世界的活动，成为实践的哲学。同时世界也并非与哲学相对立，通过与哲学相结合，世界将成为合乎理性的世界。我们从马克思的论述中看到，他在黑格尔理性主义哲学观的影响下突出强调哲学与现实的关系及对世界的改造作用，这预示着他某种程度上对黑格尔的超越。

《莱茵报》时期所获得的这些认识，使马克思与青年黑格尔派之间的分歧开始凸现出来。如前所述，马克思曾经积极参加青年黑格尔派运动，与布鲁诺等人过从甚密，但他们在哲学、宗教和政治观点上从一开始便存在着分歧。随着马克思深入实际生活，这种分歧不断扩大和深化。马克思沿着主体与客体、意识与现实辩证统一的方向，研究复杂的社会理论问题，一步一步走向"新哲学"。与此相反，青年黑格尔派坚持应有和现有、主体和客体对立的观点，片面鼓吹"批判"，试图通过"纯批判"来改变现存事物。1841年底，在柏林的青年黑格尔派成员成立了一个无神论组织，即"自由人"小组。该小组的核心是布·鲍威尔、埃·鲍威尔、爱·梅因、路·布尔、麦·施蒂纳等。"自由人"醉心于抽象的哲学争论，在宗教问题上仍坚持激进的批判态度。在他们看来，要在国家生活中确定自由原则，主要要通过宗教批判。这样一来他们就把一切现实生活问题都变成了神学问题。与此不同，马克思则把对宗教的批判服从于迫切的政治斗争。针对"自由人"的这些观点，马克思当时并没有立即撰写文章进行批评，但他在1842年11月30日给阿尔诺德·卢格写了一封信，专门谈了"同'自由人'有关的'纠纷'"，强调要"更多地在批判政治状况当中来批判宗教，而不是在宗教当中来批判政治状况"。同时，马克思提出一个观点，即"宗教本身是没有内容的，它的根源不是在天上，而是在人间，随着以宗教为理论的被歪曲了的现

① 马克思：《〈科隆日报〉第179号的社论》，《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第220页。

实的消灭，宗教也将自行消亡”。[①]这不仅反映了马克思的宗教观，而且可以看出他的哲学思想的深化，他认为，谈论哲学，用哲学来批判宗教，并不是挂着“无神论”的招牌，而是要切切实实地为人民宣传哲学的内容。

1842年3月29日，布·鲍威尔由于过激的政治言论被政府当局撤除了教职，“自由人”认为这是世界性的事件，是普鲁士反动政策的一个象征，于是反政府倾向和政治情绪更加激进。马克思对他们这种不分场合、不分时机，空谈批判的做法不以为然，他认为，“正确的理论必须结合具体情况并根据现存条件加以阐明和发挥。”“自由人”“号召进行评论；但是，一，我们大家都知道，政府将怎样来回答这样的挑战；二，光是某个人屈服于评论，是不够的；问题在于，他是否选择了适当的场所。”[②] 马克思尖锐地指出：这些人的“作品不是从**自由的**即独立的和深刻的内容上看待自由，而是从无拘无束的、长裤汉式的且又随意的形式上看待自由。我要求他们：少发些不着边际的空论，少唱些高调，少来些自我欣赏，多说些明确的意见，多注意一些具体的事实，多提供一些实际的知识。”[③]

1842年11月恩格斯离开德国，前往英国的曼彻斯特。他到达英国之后，在经商的同时特别注意对英国现状的了解和调查。他来到工人住区了解他们的生活状况[④]，又考察了英国的政党和阶级结构，比较透彻地看出英国统治者面临的危机。他先后写了《英国对国内危机的看法》、《国内危机》、《英国工人阶级状况》、《谷物法》、《伦敦来信》、《大陆上社会革命运动的进展》、《政治经济学批判大纲》以及总题目为《英国状况》的一组文章等。他后来回忆说：“我在曼彻斯特时异常清晰地观察到，迄今为止在历史著作

---

① 马克思：《致阿尔诺德·卢格的信（［1842年］11月30日）》,《马克思恩格斯文集》第10卷，人民出版社2009年版，第3—4页。

② 马克思：《致达哥贝尔特·奥本海姆的信（1842年8月25日）》,《马克思恩格斯全集》第47卷，人民出版社2004年版，第35页。

③ 马克思：《致阿尔诺德·卢格的信（［1842年］11月30日）》,《马克思恩格斯文集》第10卷，人民出版社2009年版，第3页。

④ 恩格斯后来用英文写过一篇文章《致大不列颠工人阶级》，文中说：“我愿意在你们的住宅中看到你们，观察你们的日常生活，同你们谈谈你们的状况和你们的疾苦，亲眼看看你们为反抗你们的压迫者的社会的和政治的统治而进行的斗争。”见恩格斯：《致大不列颠工人阶级》,《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1957年版，第273页。

中根本不起作用或者只起极小作用的经济事实，至少在现代世界中是一个决定性的历史力量；这些经济事实形成了产生现代阶级对立的基础；这些阶级对立，在它们因大工业而得到充分发展的国家里，因而特别是在英国，又是政党形成的基础，党派斗争的基础，因而也是全部政治史的基础。”①

在《大陆上社会革命运动的进展》中，恩格斯对当时各种社会主义、共产主义派别和学说作了历史的追溯和初步的分析。他特别指出，由于欧洲最先进的三个国家——英国、法国和德国的国情不同，这三个国家的革命道路各有迥然不同的特点。在英国，人们是直接从经济问题出发去研究社会变革问题的，例如欧文就是这样。在法国，任何一种理论学说，如果不具有某种政治形式，就不能在全国发生作用，就根本没有成功的希望。在德国，一切革命活动都首先表现为理论活动，因为德国是一个哲学民族。

《国民经济学批判大纲》是恩格斯研究资本主义经济关系和批判资产阶级经济学的最初成果，书中简略地回顾了英国古典经济学的产生及其发展的不同阶段，揭示了资产阶级经济学在私有制社会中所具有的“私经济学”的特征，即额角上都打着“最丑恶的自私自利的烙印”，具体分析了资本主义所有制造成的种种后果，论证了私有制的不合理性以及消灭私有制的必要性，最终得出了与资产阶级政治经济学家完全相反的结论：不应该把社会经济关系看成某种永恒的东西，而应该看成历史的产物，必须从资本主义制度本身的矛盾来批判它，把这个制度的消灭看作它本身辩证发展的结果。

在《英国状况：评托马斯·卡莱尔的〈过去和现在〉》恩格斯研究了历史观问题。英国资本主义所带来的各种腐败和种种弊端已是有目共睹，如何消灭资本主义的弊病，成了亟待解决的难题，这是一个历史的斯芬克斯之谜。当人们还把假象当成真理时，是不能猜中这个谜的。卡莱尔由于受到表面现象的迷惑，未能正确回答这个问题。恩格斯没有落入过去的圈套，他明确指出，英国目前的各种祸患是社会的灾难。其根源在于资本主义的私有制，它不能像废除王权或特权那样消灭。只有通过社会革命废除私有制，才能摆脱社会的灾难，建立起人类利益一致的合理社会，实现人类的真正自由

① 恩格斯：《关于共产主义者同盟的历史》，《马克思恩格斯文集》第4卷，人民出版社2009年版，第232页。

和平等。

在《英国状况：十八世纪》中恩格斯把历史与人的活动特别是与劳动联系起来进行考察，进一步研究了劳动的特殊形式——工业生产在历史发展中的作用。他指出，18 世纪这个革命的世纪，在欧洲大陆，摧毁了整个旧世界，而英国却依然风平浪静，没有受到任何威胁，但是英国自 18 世纪中叶以来，却发生了一场具有重大意义的变革——社会革命（即工业革命）。按照恩格斯的看法，工业革命是科学与实践相结合的产物，是科学应用于生产的结果。工业革命革新了传统的生产方式，生产工具的改进，社会化大生产的形成，极大地提高了劳动生产率；工业革命的发展还带来了阶级关系的重大变化，在英国社会分成了三个主要阶级，即土地贵族、金融贵族和无产阶级。同时，工业革命也是政治关系和意识形态变化的基础。

1844 年夏天，恩格斯结束了在英国的经商活动，离开曼彻斯特返回故乡。回国途中他来到巴黎，再次拜会了马克思。此前，他曾去科伦拜会过马克思，但由于马克思怀疑他与柏林“自由人”小集团有密切联系，对之比较冷淡。不过，他们还是达成了共同战斗的协议。这次，他们一起交换了意见，度过了几个不眠之夜，在广泛的领域进行了探讨，终于彼此兴奋地发现：虽然各自的经历不同，但在一切理论领域的意见完全一致，共同的见解和理想使他们开始了人类思想史上具有非常意义的毕生的合作。

四、11 部文本所昭示的思想进程

（一）“克罗茨纳赫笔记”：历史对于理解现实的意义

1843 年 3 月，马克思退出《莱茵报》后大半年时间在克罗茨纳赫岳母家中度过。这期间他通过总结、消化《莱茵报》时期的工作，深入地研究了历史，研读了在当地所能获得的全部历史和政治著作，并按习惯做了 5 本详细的摘录笔记，是对 24 本著作及一些文章的摘要，这些著述的作者除了政治学领域的古典作家，如孟德斯鸠、卢梭、沙多勃利昂、麦捷尔和马基雅维利等外，大量的是近现代著名的历史学家，如路德维希·兰克、哈密顿、施米特、林加尔特、盖尔、瓦克斯穆特等。著述的内容包括法国、英国、德国、瑞典、波兰、威尼斯共和国和美国的历史，时间则从公元前 6 世纪一直

到19世纪30年代，涉及2500多年世界史的事件和演变。全部笔记分为三组相对独立的研究内容：第一组是关于所有制，它的产生和历史不同时代（古代社会、封建社会、现代社会）的发展形式及不同形式、财产关系与政治关系的联系以及对于国家和整个社会制度的影响。第二组以"等级差别"、"贵族"、"关于特权的产生"、"特权的融合"、"市民等级"等为标记，主要是研究阶级的产生和阶级特权、等级特权的性质以及封建等级向资产阶级社会阶级结构的过渡等方面的材料。第三组论述的则是国家与法的问题，即立法权与行政权，同专制主义形成相联系的官僚机构及其产生，官员与国王权力间的相互关系，国王的特权，代议制和人民主权等问题。这些反映出国家与法的问题是马克思当时思考的中心。

（二）《黑格尔法哲学批判》:所有制、阶级和国家法关系的探究

在占有广博的历史资料的基础上，马克思对以上三组内容——所有制、阶级和国家法关系进行了深入的研究，于1843年夏天写作了《黑格尔法哲学批判》手稿。这本书是对黑格尔《法哲学原理》（Grundlinien der Philosophie des Rechts）一书的第261—313节的全面性分析和批判。黑格尔在这些章节中，主要讲述了国家法，其中包括王权、行政权、立法权等等内容。马克思揭露了黑格尔的国家学说同现实的尖锐矛盾，这一工作为深入社会基础本身的批判开辟了道路。马克思还明确指出，在批判了黑格尔的国家学说之后，一定要"批判黑格尔对市民社会的看法"[①]，即进一步深入对市民社会的研究，主要是国家和市民社会之间相互关系的研究。在马克思看来，黑格尔的法哲学是用思辨模式建立起来的，他把国家看作自在自为的最高理性的本质，这样在他的法哲学中，私人利益体系（家庭和市民社会）和普遍利益体系（国家）就处于一种颠倒状态，即不是市民社会决定国家，而是国家决定市民社会。与黑格尔相反，马克思对这一关系进行了再颠倒，这包含双重意义，其一，是对现实事物与理念、逻辑关系的颠倒；其二，是对国家和市民社会本身关系的颠倒。马克思所从事的多方面的理论工作

---

① 马克思:《黑格尔法哲学批判》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第100页。

（哲学、历史、政治），也为他再次投入新的实践准备好了条件。

（三）《1843年通信》:“要对现存的一切进行无情的批判”

1843年10月底，马克思前往巴黎。先与卢格一起创办了德文杂志《德法年鉴》（Deutsch-Französische Jahrbücher），其中刊载的《1843年通信》、《论犹太人问题》和《〈黑格尔法哲学批判〉导言》,是这一时期马克思思想发展的重要的体现。《1843年通信》指的是马克思同卢格等围绕年鉴的筹备工作交换意见时所写的8封信。在信中，马克思对德国1841年至1843年初政治状况进行了理论概括，他把普鲁士专制制度统治下的社会称为“庸人世界”即“政治动物世界”[①]，深信专制制度所演出的闹剧要向着必然的“命运驶去”,“这命运就是我们所面临的革命。”[②] 针对卢格等人教条式地接受现有的哲学理论的作法，马克思把哲学的任务同政治发展的目标结合起来。马克思指出：“什么也阻碍不了我们把政治的批判，把明确的政治立场，因而把**实际**斗争作为我们的批判的出发点，并把批判和实际斗争看做同一件事情”,“新思潮的优点又恰恰在于我们不想教条地预期未来，而只是想通过批判旧世界发现新世界。”“如果我们的任务不是构想未来并使它适合于任何时候，我们便会更明确地知道，我们现在应该做些什么，我指的就是**要对现存的一切进行无情的批判**，所谓无情，就是说，这种批判既不怕自己所作的结论，也不怕同现有各种势力发生冲突。”“用一句话表明我们杂志的倾向：对当代的斗争和愿望做出当代的自我阐明（批判的哲学）。这是一项既为了世界，也为了我们的工作。”[③]

（四）《论犹太人问题》:单个问题（宗教）上的论战和厘清

马克思在《德法年鉴》上发表了另外两篇文章《论犹太人问题》和

---

① 马克思:《致阿尔诺德·卢格的信（1843年5月）》,《马克思恩格斯全集》第47卷，人民出版社2004年版，第57页。

② 马克思:《致阿尔诺德·卢格的信（1843年3月）》,《马克思恩格斯文集》第10卷，人民出版社2009年版，第6页。

③ 马克思:《马克思致阿尔诺德·卢格的信（1843年9月）》,《马克思恩格斯文集》第10卷，人民出版社2009年版，第9、7、7、10页。

《〈黑格尔法哲学批判〉导言》正是"对当代的斗争和愿望做出的当代的自我阐明",在其思想进程上，则是《黑格尔法哲学批判》中提出的市民社会决定国家观点的深化和发展。《论犹太人问题》一文是马克思1843年秋天开始写作、到巴黎后完成的。主要内容是就布鲁诺·鲍威尔的两部著作《犹太人问题》和《现代犹太人和基督教获得自由的能力》同他展开论战。鲍威尔把犹太人的解放归结为宗教解放，而又把政治解放同人的解放混淆起来。马克思则发挥了国家公民和社会成员之间的分裂决定政治国家同市民社会之间的分离的观点，论述了政治解放和人的解放的关系，实际上提出社会主义革命的问题。马克思还从把神学问题化为世俗问题入手，深入地揭示了宗教的世俗基础，把对宗教的批判引入到政治的批判和对政治解放局限性的揭露。马克思指出，国家和宗教的关系不是哲学和神学的抽象，而是组成国家的人民同宗教的具体关系。当马克思把宗教归于它的世俗基础，并用世俗本身的分裂来说明其根源时，他已指出市民社会是利己主义领域，一切人反对一切人的战争。马克思这里引出更深入的问题，即犹太人的解放就是克服国家同市民社会的异化、市民社会自身异化的一种形式。但是，既然政治解放不仅不能实现这一任务，而且恰好是政治解放才使异化实现和普遍化，所以犹太人的解放最终便要越出政治解放的范围，提高到争取全人类的解放，即对犹太人原则普遍化的市民社会本身的改造。这样政治解放和宗教解放的关系就变成了马克思所说的政治解放和人的解放的关系问题。马克思指出："**任何**解放都是使人的世界即各种关系**回归于人自身**。政治解放一方面把人归结为市民社会的成员，归结为**利己的**、**独立的**个体，另一方面把人归结为**公民**，归结为法人。只有当现实的个人把抽象的公民复归于自身，并且作为个人，在自己的经验生活、自己的个体劳动、自己的个体关系中间，成为**类存在物**的时候，只有当人认识到自身'固有的力量'是**社会**力量，并把这种力量组织起来因而不再把社会力量以**政治**力量的形式同自身分离的时候，只有到了那个时候，人的解放才能完成。"①

① 马克思:《论犹太人问题》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第46页。

（五）《〈黑格尔法哲学批判〉导言》：政治解放与人的解放的关系及其依靠力量

如果说人的解放是人的全部生命力的解放，它不仅要消除人的自我异化的神圣形象，而且还要消除非神圣形象中的自我异化，那么实现这一解放的实际前提和动力是什么？马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中探讨了这一问题。马克思把对宗教的批判，最后归结为向德国制度开火、“**必须推翻**使人成为被侮辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的**一切关系**”的“**绝对命令**”。马克思指出，这种彻底的革命，除了需要彻底的理论外，还需要“物质基础”。因为理论的实现程度，取决于理论满足现实需要的程度，“彻底的革命只能是彻底需要的革命。”马克思分析了当时德国经济状况、阶级关系和政治力量，寄希望于德国无产阶级，“无产阶级宣告**迄今为止的世界制度的解体**，只不过是揭示**自己本身的存在的秘密**，因为它就是这个世界制度的**实际**解体。无产阶级要求**否定私有财产**，只不过是把社会已经提升为**无产阶级**的原则的东西，把未经无产阶级的协助就已作为社会的否定结果而体现在**它身上**的东西提升为**社会的原则**。”①

（六）“巴黎笔记”：把对“副本”的批判推进到对“原本”的批判

《德法年鉴》于1844年2月创刊，但只出版了一期便停刊了，主要原因是马克思与卢格在办刊思路方面出现了原则性的分歧。这样，马克思又回到书斋，开始新的思考和探索。这时马克思已认识到，在政治经济学领域内隐藏着人的关系的根本问题，只有走出哲学、进入政治经济学，把针对“副本”的批判，推进到针对“原本”的批判，才有可能创立全新的哲学。马克思开始系统地研究从布阿吉尔贝尔和魁奈开始，经过斯密和李嘉图，最后到萨伊和穆勒的政治经济学的发展。这是马克思思想发展中的重大转折。从1843年10月起，马克思先后仔细阅读了布阿吉尔贝尔的《德国详情，它的财富减少的原因和补救办法之无效。论财富、金钱和租税的性质。论自然、

---

① 马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第11、13、17页。

文化、商业和谷物之利益》、麦克库洛赫的《论政治经济学的产生、成就、个别问题和意义》、詹姆斯·穆勒的《政治经济学原理》、让·巴蒂斯特·萨伊的《政治经济学概论》、舒耳茨的《生产的运动》、恩格斯的《政治经济学大纲》、大卫·李嘉图的《政治经济学及赋税原理》、弗雷德里克·斯卡尔培克的《社会财富的理论》、亚当·斯密的《国民财富的性质和原因的研究》等15位作者的19部经济学著作，作了许多摘录和笔记，写了许多批评性的评论，其中对李嘉图的《政治经济学及赋税原理》、麦克库洛赫的《论政治经济学的产生、成就、个别问题和意义》以及穆勒的《政治经济学原理》等书的摘录尤为详细，评语也最为深刻。这就是著名的“巴黎笔记”。

（七）《1844年经济学哲学手稿》:诠释现状的“异化劳动”视角

在研究上述经济学著作的过程中，马克思曾跟达姆斯塔德的出版人列斯凯签订了合同，拟出版两卷本的《政治和政治经济学批判》,这是一部预计要涉及政治经济学同社会、政治、法、道德有关的巨著。后来由于迫切清算青年黑格尔派的需要，没有完成，留下的只有马克思于1844年4月至8月写成的《1844年经济学哲学手稿》。

在《手稿》中马克思把哲学研究与政治经济学研究结合起来，他看到了资本主义社会中的一个明显的经济事实——工人和资本家的极端对立，看到了古典政治经济学的劳动价值理论同资本主义占有之间的深刻矛盾，进而把异化和劳动结合起来，从而第一次提出了异化劳动的概念，创造了异化劳动理论。马克思通过工资、利润和地租的分析，牢牢抓住了工人及其产品的异化这一经济事实，具体得出了异化劳动的四个规定，即劳动者与劳动产品的异化、劳动者与劳动活动的异化、劳动者与其类本质的异化以及人与人关系的异化。通过这种分析马克思开始接触到了社会历史的本质、社会发展的基础和动力，使之对“历史之谜”的探索取得重大的进展；马克思还把“自由的自觉的活动”看作人的本质，这是马克思在研究古典经济学劳动价值论的过程中，既运用费尔巴哈的唯物主义原则来克服黑格尔异化观的抽象思辨性，又运用黑格尔辩证法来克服费尔巴哈异化观的消极性和抽象性所获得的一项直接的成果，它表明了马克思这时已认识到了资本主义制度下的劳

动是这种劳动的异化。同时通过这种分析论证了共产主义的必要性，提出消灭私有制和扬弃异化是共产主义实现的必要前提。在这里实践观也得到重大发展，提出关于实践在认识中的作用，关于认识主体和客体的本质及其相互关系，关于人的感觉器官、感觉和思维的形成、发展和作用等原理，使之对“认识之谜”的探索取得了重大的进展。

（八）《神圣家族》：青年黑格尔派部分成员的思想清理

1844 年 8 月，恩格斯返回德国途中，在巴黎再次拜会了马克思。通过交谈，他们发现彼此之间在一切理论领域中的意见都取得了完全一致，从此就开始了他们思想合作的进程。当时鲍威尔等人在柏林附近的沙格顿堡创办办了德文月刊《文学总汇报》（Allgenmeine Literatur-Zeitung），与马克思和卢格所办的《德法年鉴》相对抗，发表文章攻击马克思背叛了青年黑格尔派的基本原则，反对马克思对当时社会状况及其变革出路的看法。这使马克思认识到，曾一度对他的思想的发展起过促进作用的青年黑格尔派哲学已经完全走向了反面。所以，只有彻底清算其理论，才能为革命思想的发展和传播扫清道路。在《1844 年经济学哲学手稿》的序言中马克思就表示了准备对以鲍威尔为代表的青年黑格尔派进行总清算的意愿。在恩格斯逗留巴黎的 10 天中，他们共同拟定了全书的大纲，并合写了序言；恩格斯还完成了他所承担的部分。马克思则承担了该书的主要部分的写作任务。1844 年 11 月底全书才写完。这就是著名的《神圣家族，或对批判的批判所做的批判。驳布鲁诺·鲍威尔及其伙伴》。该书于 1845 年 2 月在美茵河畔法兰克福问世。

“神圣家族”是对鲍威尔兄弟及其纠集在《文学总汇报》周围的追随者们的一种诙谐的称呼。马克思、恩格斯在该书《序言》的一开始就指出：“**现实人道主义**在德国没有比**唯灵论**或者说**思辨唯心主义**更危险的敌人了。思辨唯心主义用‘**自我意识**’即‘**精神**’代替**现实的个体的人**，并且用福音书作者的话教诲说：‘叫人活着的乃是灵，肉体是无益的。’显而易见，这种没有肉体的精神只是在自己的臆想中才具有精神。在**鲍威尔的**批判中，我们所反对的正是以**漫画形式**再现出来的**思辨**。我们认为这种思辨是**基督教日耳曼**原则的最完备的表现，这种原则通过把‘**批判**’本身变为某种超验

的力量来作自己的最后一次尝试。”[1] 马克思还特别指出，鲍威尔思想的症结在于，“**批判**是他手中的工具，他用这个工具把在**无限的自我意识之外**还维持着**有限的**物质存在的一切，都归入单纯的**假象**和**纯粹的思想**。”[2]

青年黑格尔派思辨唯心主义的直接来源是黑格尔哲学。马克思指出：“**施特劳斯**和**鲍威尔**之间关于**实体**和**自我意识**的论争，是一场在**黑格尔**的思辨**范围**之内进行的论争。在**黑格尔**的体系中有**三个**要素：**斯宾诺莎的实体**，**费希特的自我意识**以及前两个要素在**黑格尔**那里的必然的充满矛盾的**统一**，即**绝对精神**。第一个要素是形而上学地改了装的、同人**分离**的**自然**。第二个要素是形而上学地改了装的、同自然分离的**精神**。第三个要素是形而上学地改了装的以上两个要素的**统一**，即**现实的人**和现实的**人类**。”[3] “费尔巴哈消解了形而上学的**绝对**精神，使之变为‘**以自然为基础的现实的人**’；费尔巴哈完成了**对宗教的批判**，因为他同时也为**批判黑格尔的思辨**以及**全部形而上学**拟定了博大恢宏、堪称典范的**纲要**。”[4] 鲍威尔由于否定实体而否定整个现实世界，否定了存在于人之外的自然界。马克思写道：“他所反对的实体不是**形而上学的幻觉**，而是**世俗的**内核——**自然**，他既反对存在于人**之外**的自然，也反对人本身这个自然。”[5] 这就是说，自我意识成了唯一的实在和唯一的创造主体，黑格尔说：绝对精神是历史的创造者，鲍威尔则把这种说法加以绝对化，从而把历史的发展变成了自我意识的独立的活动。“自我意识从**人的属性**变成了**独立的主体**。这是一幅讽刺人同自然**分离**的**形而上学的神学**漫画。因此，这种自我意识的**本质**不是**人**，而是**观念**，因为观念的**现实存在**就是自我意识。自我意识是**变成了人**的观念，因而也是**无限的**。**人的**一

① 马克思、恩格斯：《神圣家族》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第253页。

② 马克思、恩格斯：《神圣家族》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第345页。

③ 马克思、恩格斯：《神圣家族》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第341—342页。

④ 马克思、恩格斯：《神圣家族》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第342页。

⑤ 马克思、恩格斯：《神圣家族》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第345页。

切特性就这样**秘密地**变成了想象的‘**无限的自我意识**’的特性。”① 鲍威尔把作为物质事物的总和的实体归结为单纯的假象，把精神反对实体的斗争归结为普遍的自我意识和作为无精神的物质之总和的群众之间的冲突。自我意识既然脱离开世界并且把自己同“群众”对立起来，就变成了不仅隔绝社会、而且隔绝自然界的无内容的东西；而批判的批判，作为自我意识的化身，具有了神的本质——批判家不能生活在他所批判的那个社会中，不应当把自己同社会混淆起来。马克思讽刺说：“因此，他为自己建立起一个**神圣家族**，正像孤独的上帝渴望在神圣**家族**里消除他同整个社会相隔绝这种苦闷一样。”②

马克思在揭露“批判的批判”的历史观的思辨性质时，通过具体历史事实的分析发展了唯物主义历史观。例如，鲍威尔把法国革命的不成功解释为这次革命所产生的思想没有超出革命所推翻了的那个制度的范围，而马克思则与此相反，认为在任何情况下思想都只能超出旧秩序的思想范围，而不能超出这种旧秩序本身的范围。法国革命无疑地产生了超出旧世界秩序范围的思想，但只有当思想代表现实的阶级利益的时候，它才能取得胜利。依马克思看来，“思想”一旦离开阶级利益就一定会使自己出丑。但是任何最初出现于历史舞台上的阶级利益，在思想世界中总是超出自己的实际阶级界限，使自己和全人类利益混淆起来。鲍威尔认为法国革命的主要特点就在于，它由于废除了封建主义而既给普遍国家秩序的利己主义以自由，又给单个人的利己主义以自由（通过单个人的“原子化”）。马克思针对鲍威尔的这一思想写道，利己主义的资产阶级个人当然可能把自己设想为个体化了的原子，即脱离社会而孤立的自满自足的存在。但是，他的全部行动，他的生活需要的不断满足，都迫使他承认除了他个人之外还有外部世界存在着。甚至自己的胃部也提醒自己的个人，他周围的世界不是空洞的想象，而相反地，它甚至包含着时时补充他的生存的东西。他的每一种生活上的利己主义企求都成为一种需要，成为一种把他的私欲变成对不以他为转移而客观存在

① 马克思、恩格斯：《神圣家族》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第340页。

② 马克思、恩格斯：《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1957年版，第205页。

着的其他事物和其他人的爱的需要。马克思认为，把社会的各个成员联结起来的现实联系，不是政治生活，而是市民生活。不是国家巩固着市民生活，相反地，是市民生活巩固着国家。和费尔巴哈不同，马克思在这里把人与人的关系称为社会关系。例如，马克思写道："**对象**作为**为了人的存在**，作为**人的对象性存在**，同时也就是**人为了他人的定在**，是他**同他人的人的关系**，是**人同人的社会关系**。"①

针对鲍威尔把18世纪法国唯物主义的理论来源归结为斯宾诺莎哲学的错误，马克思通过对培根、洛克、霍布斯、斯宾诺莎、笛卡儿、霍尔巴赫和爱尔维修等人的哲学思想的研究，具体考察了从17到18世纪唯物主义的发展史，揭示了18世纪法国唯物主义的理论来源，说明它有两个派别："一派起源于**笛卡儿**，一派起源于**洛克**。后一派**主要**是**法国**有教养的分子，它直接导向**社会主义**。前一派是**机械**唯物主义，它汇入了真正的法国**自然科学**。这两个派别在发展过程中是相互交错的。"② 特别是马克思在分析唯物主义发展史的时候，还注意揭示哲学思想发展的社会根源，注意自然科学发展与哲学发展的联系。在他看来，17世纪的形而上学之所以会被18世纪唯物主义战胜，其根本原因是由当时法国生活实践促成的，"这种生活所关注的是直接的现实，是世俗的享乐和世俗的利益，是**尘俗的**世界。同它那反神学的、反形而上学的、唯物主义的实践相适应的，必然是反神学的、反形而上学的、唯物主义的理论。"③

唯物主义必然要导向社会主义和共产主义。马克思写道，不需要多大的聪明就可以看出，关于人性本善，关于人们智力平等，关于经验、习惯、教育的万能，关于外部环境对人的影响，关于工业的重大意义，关于享乐的道义权利等等的唯物主义学说，是跟社会主义和共产主义有联系的。法国的社会主义者直接起源于法国唯物主义者的学说。巴贝夫主义、傅立叶、卡贝都

---

① 马克思、恩格斯：《神圣家族》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第268页。

② 马克思、恩格斯：《神圣家族》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第327—328页。

③ 马克思、恩格斯：《神圣家族》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第329页。

把唯物主义当作自己的世界观的基础。德萨米、盖伊和法国其他共产主义者则把唯物主义学说当作现实的人道主义和共产主义的逻辑基础来加以发展。

马克思在描述资本主义社会中对立阶级的不同状况时，认为它们的同一性就在于它们二者即有产阶级和无产阶级都是人的自我异化，只是有产阶级在这种异化中感到自己是心满意足的，把异化看作自身强大的证明，而无产阶级则在这种异化中感到自己是被毁灭的，把异化看作是自己无力和非人生存的现实。无产阶级是反抗无权状态的力量，而这种反抗是无产阶级的人类本性和它的生活状况之间的矛盾所必然引起的。私有者是这一矛盾中的保守方面，而无产阶级则是破坏的和革命的方面。从前者产生保持矛盾的行动，从后者则产生消灭矛盾的行动。私有制既在自己的经济运动中产生出无产阶级，因而就自己把自己推向灭亡，随着无产阶级获得胜利，无产阶级既消灭作为无产阶级本身，也消灭制约它的对立面——私有制。按照马克思的意见，共产主义者把这种作用归之于无产阶级，是由于正是无产阶级不得不推翻资本主义制度，以便在解放自己的同时解放全人类。但是无产阶级不消灭本身的生活条件就不能解放自己，正像它不消灭集中表现在它本身的处境中的现代社会的一切非人的生活条件就不能消灭本身的生活条件一样。马克思写道："问题不在于某个无产者或者甚至整个无产阶级暂时**提出**什么样的目标，问题在于**无产阶级究竟是什么**，无产阶级由于其**身为无产阶级**而不得不在历史上有什么作为。它的目标和它的历史使命已经在它自己的生活状况和现代资产阶级社会的整个组织中最明显地、无可更改地预示出来了。"①

马克思、恩格斯在《神圣家族》中对费尔巴哈捍卫唯物主义和反对唯心主义的功绩给予了很高的评价，而暂时还没有批判他的唯物主义的局限性。但是他们的批判并没有等待多久。1845 年，马克思写了关于费尔巴哈的 11 条提纲，这些提纲不仅包含着对费尔巴哈唯物主义局限性的批判，而且正如恩格斯所说的，包含着"新世界观的天才萌芽。"

---

① 马克思、恩格斯：《神圣家族》,《马克思恩格斯文集》第 1 卷，人民出版社 2009 年版，第 262 页。

（九）《评弗里德里希·李斯特的著作〈政治经济学的国民体系〉》：社会有机体系统中各个因素之间关系的甄别

《神圣家族》发表后不久，马克思又回到政治经济学领域，写出了《评弗里德里希·李斯特的著作〈政治经济学的国民体系〉》一书。恩格斯则利用他在英国所做的21个月的调查研究材料，写成《英国工人阶级状况》一书，并于同年在莱比锡出版。

马克思进一步思考和探讨了社会有机体系统中的生产力和生产关系问题。李斯特针对英国古典经济学把物质财富或交换价值作为研究的唯一对象的错误，强调财富是由生产力所生产的，财富的生产力比财富本身不知要重要多少倍；英国古典政治经济学只讨论研究物质财富或交换价值，不注意生产力，是一种狭隘的理论。但他在反对英国古典政治经济学只注重研究物质财富或交换价值而不重视生产力的错误倾向时，却又表现出对价值理论不应有的轻视；在研究生产力时，错误地把宗教、政权、司法等都包括在生产力之内，并使之神秘化，进而在肯定生产力在历史发展的决定作用的同时，认为精神也是历史发展的根本动力。[①] 马克思在吸取李斯特的合理思想的同时，也批判了他把生产力神秘化的错误。他说："为了破除美化'生产力'的神秘灵光，只要翻一下任何一本统计材料也就够了。那里谈到水力、蒸汽力、人力、马力。所有这些都是'生产力'。"[②] 这就是说，生产力并不神秘，实质上它是人们在劳动过程中用以改造自然界的人力和物力，是现实的物质力量。马克思还深刻地指出：如果把生产力从现实社会中抽象出来加以考察，就可以发现它是一种客观的物质力量，他说："如果这样看待工业，那就**撇开**了当前工业从事活动的、工业**作为工业**所处的**环境**；那就**不是**处身

① 李斯特认为，社会生产不仅是物质生产，而且还应包括精神生产。"一国之中最重要的工作划分是精神工作与物质工作之间的划分。两方是相互依存的。精神的生产者的任务在于促进道德、宗教、文化和知识，在于扩大自由权，提高政治制度的完善程度，在于对内巩固人身和财产安全，对外巩固国家的独立主权；他们在这方面的成就越大，则物质财富的产量越大。反过来也是一样的，物质生产者的物资越多，精神生产就越加能够获得推进。"，见李斯特：《政治经济学的国民体系》，商务印书馆1997年版，第140页。

② 马克思：《评弗里德里希·李斯特的著作〈政治经济学的国民体系〉》，《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第261页。

于工业时代之中，而是在它**之上**；那就不是按照工业目前对**人**来说是什么，而是按照现在的人对**人类历史**来说是什么，即历史地说他是什么来看待工业；所认识的就不是**工业本身**，不是它现在的**存在**，倒不如说是工业意识不到的并违反工业的意志而存在于工业中的力量，这种力量**消灭**工业并为人的生存奠定基础。”[①] 不能混淆资本主义社会的现实的物质生产和自由人的社会劳动即理想的生产，又不能脱离工业所处的环境来谈论工业，把它与存在于工业中的生产力混为一谈。

（十）《英国工人阶级状况》：工人阶级生活状况和经济地位的实证考察

恩格斯在英国居住期间（1842 年 11 月—1844 年 8 月）研究了英国工人阶级的生活条件，他本来打算在他计划写的《英国社会史》中分出一章来说明这个问题，但是为了说明工人无产阶级在资本主义社会中的特殊作用，便决定专门写一本书来研究英国工人阶级的状况。他说：“我将给英国人编制一张绝妙的罪行录。我要向全世界控诉英国资产阶级所犯下的大量杀人、抢劫以及其他种种罪行。”[②] 因为“工人阶级的状况是当代一切社会运动的真正基础和出发点”，而当时的英国又是产业革命典型的国家，资本主义在英国发生的一切现象，在其他一切资本主义国家都必然会发生，正因为如此，恩格斯指出：“只有在大不列颠帝国，特别是在英国本土，无产阶级的状况才具有**典型的形式**，才表现得最完备；而且只有在英国，才能搜集到这样完整的并为官方的调查所证实的必要材料，这正是对这个问题进行比较详尽的阐述所必需的。”[③]英国工人阶级是工业革命的产物，因此，恩格斯对英国工人阶级的调查研究是从工业革命开始的，“英国工人阶级的历史是从上个世纪后半期，随着蒸汽机和棉花加工机的发明而开始的。大家知道，这些

---

① 马克思：《评弗里德里希·李斯特的著作〈政治经济学的国民体系〉》，《马克思恩格斯全集》第 42 卷，人民出版社 1979 年版，第 257 页。

② 恩格斯：《致马克思的信（1844 年 11 月 19 日）》，《马克思恩格斯文集》第 10 卷，人民出版社 2009 年版，第 23 页。

③ 恩格斯：《英国工人阶级状况》，《马克思恩格斯文集》第 1 卷，人民出版社 2009 年版，第 385 页。

发明推动了工业革命，工业革命同时又推动了整个市民社会的变革，它的世界历史意义只是在现在才开始被认识。"[①] 产业革命最重要的产物就是英国无产阶级。其次，它在社会关系方面另一个重要产物就是英国资产阶级上升为真正的贵族，"小工业创造了中间阶级，大工业创造了工人阶级，并把中间阶级的少数选民拥上宝座。"[②] 资本主义制度的本质就是人剥削人，资产阶级的"利益正是在于剥削工人。"[③]"在资产阶级看来，世界上没有一样东西不是为了金钱而存在的，连他们本身也不例外，因为他们活着就是为了赚钱，除了快快发财，他们不知道还有别的幸福，除了金钱的损失，也不知道有别的痛苦。"[④] 也正因为如此，产业革命给工人阶级带来的是更加残酷的剥削和更加深重的灾难。恩格斯以实地调查取得的大量事实，强有力地揭露了资本主义社会是工人阶级的悲惨世界。资本主义工厂是工人的"地狱"的真正入口，"工人在法律上和事实上都是有产阶级即资产阶级的奴隶。"[⑤] 它与旧形式的公开的奴隶之间的全部差别仅仅在于现代工人似乎是自由的，因为他不是一次就永远卖掉，而是一部分一部分地按日、按星期、按年卖掉的；因为不是一个主人把他卖给另一个主人，而是他自己不得不这样出卖自己；因为他不是某一个人的奴隶，而是整个资产阶级的奴隶。对于他，事情的本质并没有真正的改变，这种表面的自由一方面虽然也一定会给他带来某些真正的自由，可是另一方面也有他的坏处，即没有人保障他的生计。他的主人（资产阶级）如果对他的工作、对他的生存不再感兴趣，就随时可以把他赶出去，让他去饿死，可是，对资产阶级来说，现在的情况比起旧的奴隶制来却是无比地有利，他们可以随便在什么时候辞退自己的工人，同时并

---

① 恩格斯：《英国工人阶级状况》,《马克思恩格斯文集》第 1 卷，人民出版社 2009 年版，第 388 页。

② 恩格斯：《英国工人阶级状况》,《马克思恩格斯文集》第 1 卷，人民出版社 2009 年版，第 406 页。

③ 恩格斯：《英国工人阶级状况》,《马克思恩格斯文集》第 1 卷，人民出版社 2009 年版，第 448 页。

④ 恩格斯：《英国工人阶级状况》,《马克思恩格斯文集》第 1 卷，人民出版社 2009 年版，第 476 页。

⑤ 恩格斯：《英国工人阶级状况》,《马克思恩格斯全集》第 2 卷，人民出版社 1957 年版，第 363 页。

不因此使投下的资本受到损失，工人劳动的代价无论如何要比奴隶劳动的代价便宜得多。

与空想社会主义者仅仅把工人阶级看成一个受苦受难的阶级不同，在这里，恩格斯通过对英国工人阶级经济地位的考察，不仅说明了它是一个受苦的阶级，而且还第一个说明它所处的那种低贱的经济地位，无可遏止地推动它前进，使它在争取本身的最终解放的斗争中是能够自己解放自己的。工人阶级的身上“蕴蓄着民族的力量和推进民族发展的才能”。[①]

（十一）《关于费尔巴哈的提纲》：与费尔巴哈哲学实现彻底剥离

人的问题和实践问题在马克思、恩格斯早期思想活动中，始终占有重要地位。到1845年春，马克思的哲学思想发生了根本性的转变，其标志是对费尔巴哈由赞扬转为批判，这表明马克思离开这个“中间环节”，走向全面阐发自己新世界观和历史观的阶段。这一转折的关键，是马克思形成自己的实践观和完善其人学学说，从而与费尔巴哈哲学实现了彻底剥离。

《关于费尔巴哈的提纲》的写作与《神圣家族》密切相关。《神圣家族》曾试图从总体上评价法国的启蒙运动及其反对现存政治制度、反对宗教神学和形而上学的斗争，同时从思想史上对以黑格尔为集大成者的德国思辨哲学做出评价。在马克思看来，通过揭示自爱尔维修以来的唯物主义同从巴贝夫直到欧文的社会主义和共产主义的联系，就可以看出，费尔巴哈的人道主义观念在法国和英国的唯物主义那里已经存在了。然而，对黑格尔的思想进行唯物主义批判是让德国哲学家学会理解法国唯物主义的必要前提。正是这样一种考虑使马克思产生了一个计划，就是要“编纂一套社会主义史的原始资料汇编，或者确切地说编纂一部用史料编成的社会主义史”。[②]很显然，《神圣家族》并没有完全实现这一计划，因为它对作为社会主义哲学基础的唯物主义的清理，过多地叙述了法国唯物主义，而对同属于这一谱系的费尔巴哈哲学的剖析非常不够，这是一个缺憾。此外，在当时德国的社会思

① 恩格斯：《英国工人阶级状况》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第475页。

② 恩格斯：《致马克思的信（1845年3月17日）》，《马克思恩格斯全集》第47卷，人民出版社2004年版，第349页。

潮里，同属于青年黑格尔派别的鲍威尔思辨哲学与费尔巴哈哲学的关系也是需要甄别清楚的，《神圣家族》着眼于、用力在前者身上，对后者的论述就理应成为《神圣家族》的后续工作。

在《关于费尔巴哈的提纲》中，认真的梳理和深刻的剖析使马克思的思想进一步与青年黑格尔派剥离开来。他认为，迄今为止哲学史上，可归属旧唯物主义一类的“纯粹”唯物主义“敌视人”，坚持“客体至上”原则，“直观”唯物主义又把“抽象的人”引为哲学研究对象，坚持的是“自然至上”原则；而属于唯心主义的客观唯心论者以形形色色的名目譬如“自在之物”、“绝对同一”、“绝对理念”等等推崇“理性”，主观唯心主义者则膨胀“自我”：他们都不可能达到对哲学研究对象正确而科学的理解，而马克思主义的“实践的唯物主义”则把“人与世界的关系”、“实践的人和人的实践”作为研究中心与关注重点，避免了片面性与极端性，这里暗含的意味在于，对实践的唯物主义哲学来说，纯粹自然界的优先地位仍保存着，但它认定“被抽象地理解的、自为的、被确定为与人分隔开来的**自然界**，对人来说也是无”[①]；但它也不能认同脱离客观现实的“理性原则”与不受客观制约的“自我意识”。只有在“实践”这个关节点上以上谜团才能得以解开。没有实践，就没有认识，也就不可能有科学的哲学知识；而实践本质上是围绕人与世界的关系展开的活动，因此，实践唯物主义坚决排除把一切与社会实践无关、超人类的哲学家的自由构想作为自己哲学的对象与内容。这既使它与完全靠思辨建立体系的旧哲学区别开来，又为其以后的进一步发展与创新提供了丰厚土壤与根基，堪称哲学观上的重大变革。

首先，作为一种思维方式，哲学由僵持于本原问题上两极抽象对立的还原论向以实践关系为基础的辩证解决转变。无论是旧唯物主义还是唯心主义，过去在以“哲学的方式”观照世界时，都对形形色色的现象作了孤立的极度抽象，抽象的结果是一致的，即认为世界万物可以归结为两类：一类是物质，一类是意识；在此基础上它们又做了二度抽象，或者把物质还原为意识，认为意识产生了物质（唯心主义），或者把意识还原为物质，认为物

① 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第220页。

质产生了意识（旧唯物主义）。其实这二度抽象本身是一种缺乏科学依据的臆想。只有以实践关系为基础，才能辩证地理解二者的关系，并且探究清楚二者联系的具体过程与环节。恩格斯后来曾把是否与实践相结合、怎样相结合作为哲学思维方式演进的重要标志：古代朴素辩证法与简单而“粗糙”的生产方式相联系提供给人们的只是一种笼统的、思辨的思维方法；近代机械唯物主义尽管与科学实验活动的某些方面相关联，却不懂得实践方式的多样性、社会性，因而形成的是一种“形而上学的即反辩证法的哲学思维方法”；而只有马克思主义的实践唯物主义，则是“唯一的、最高度地适合于现代社会发展阶段的思维方法”。

其次，作为一种理论体系，哲学也由静态的逻辑架构、封闭的言语系统向动态的内容更迭与开放的结构递换转变。以往的哲学体系建构的路向一般是：先确立哲学观原则，循此选择核心概念与判断，进而进行推论。这是一些静态的逻辑体系，尔后的全部实践发展的成果，只是不断地作为证明已有结论的注解，比如旧唯物主义坚持客观性原则，在建构体系时就从物质出发，由物质的发展规范社会、人类的发展，以反映原则来确定认识发展，从“物质”出发说明“实践”；而唯心主义坚持主观性原则，在建构体系时就从“理念”或“自我”出发，由“理念”或“自我”的发展来规范社会、人类的发展，并以此说明“实践”。与它们不同，实践唯物主义对人与世界关系的理解则是一种不断生成、不断倾听实践的呼声，并随着实践的发展不断变更自身形式的过程；从实践出发说明物质、社会、人类，说明的程度也取决于人类实践已达到的范围、程度和格局状况，实践格局的时代性转换意味着新的哲学结构的更迭。

第三，哲学史的独特意义也得到了深刻的揭示。作为一个有突破性创造的新世界观体系，实践唯物主义对以往的哲学史给予了令人信服的梳理、概括、评价与诠释：在吸取以往哲学优秀成果的基础上，对哲学史研究方法做了重要革新，并以历程梳理与个案评说的实绩拓展了哲学史研究领域；在此基础上，马克思又通过哲学史与宗教史、科学史的比较，来估价哲学史研究对于哲学理论建构与思维能力培养的作用，表达了一种自觉的哲学史意识。根据他们的论述，哲学史之于哲学理论的作用至少可概括为：研究哲学史是理解现存哲学的重要环节；哲学史资料是哲学理论创立的基本前提；学习哲

学史是培养和锻炼思维能力的重要途径。

最后，哲学家社会角色的重新定位。在《关于费尔巴哈的提纲》中马克思指出：包括青年黑格尔派在内的“哲学家们只是用不同的方式**解释**世界，问题在于**改变**世界”[①]。这就是说，单纯的学者还够不上一个哲学家，对哲学家来说，他不仅要有广博的知识、深厚的理论修养，还必须具有丰富的社会经验和在实践中抽象理论又把理论转化为实践的能力；孜孜感叹个人生命体验的人也够不上哲学家，对哲学家来说，他必须关注人类整体的命运与前景，倾听大众的呼声和面对大众发言；耽耽于理解现存世界的自娱文人也够不上哲学家，对哲学家来说，他必须把改变世界、使人类趋向美好作为自己义不容辞的责任；自视甚高对其他学科颐指气使的“祖师爷”也不是哲学家，对哲学来说，“科学之科学”的辉煌已成为过去的梦幻，只能从宏观上给予方法论指导与形而上的启迪，而不能代替实际操作与具体研究……一句话：哲学家是社会的一分子，但却是独特的一分子。

至此，在青年黑格尔派的谱系中，费尔巴哈这个最重要的难题得到了解决。而把这一派别的重要成员的思想集合起来，包括当时盛行的“真正的社会主义”思潮一起进行批判，进而详细地阐明自己的哲学思想与体系，就成为马克思下一步工作的主要任务。可以说，《德意志意识形态》的写作已经成为马克思这种理论批判和思想建构工作合乎逻辑而又呼之欲出的必然要求。

---

① 马克思：《关于费尔巴哈的提纲》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第502页。

第 二 章

未完成的文本如何表述思想

对历史文本而言，人们总是希望通过对它们的阅读进一步了解作者原初的思想状态、推论逻辑和体系构架；然而研究者很少有这样的幸运，即作者提供的文本是完整、成型的，而文本对作者本人的思想的表述又是明确、系统的。不要说，相对于作者极为复杂的思想、异常丰富的心灵来说，文本所表征的可能只是露出水面的巨大冰山的一角，文本与其思想、生活之间并不总是存在一一对应的关系；就文本本身而言，由于各种复杂的情况，相当多渗透了作者艰辛探索的心血、凝聚其理论精髓的文本，写作过程曲曲折折，最终并没有完成乃至留存下来的，不在少数。对于后来的解读者来说，要从这些散乱的篇章中读出蕴涵其中的深层意义，甚至要于断裂或佚失处诠释出完整的思想，真不是一件容易的事情。

在马克思的文本序列中，《德意志意识形态》就是属于这样一种类型的作品，特别是由于作者生前对其写作过程只是零星提及，并没有详细的记录和完整的回忆，留存下来的历史资料经过不同人之手，有的根据己意进行未必符合原意的编排和处理，由此引发了众多的歧解，再加上其中一些文献已经佚失，使完整地再现和叙述这一过程成为一件很困难的事情。然而，这种情况的存在绝不能成为解读者放弃或偷懒的借口，相反，越是面对这样的文本，我们越需要根据留存下来的那些宝贵的材料，尽可能客观地理解和再现作者当时的写作语境和曲折过程，这样我们在对其思想进行阐释、概括和评价的时候才有一个坚实的基础，不至于断章取义或挂一漏万，偏离真实和

客观。

这里谨根据笔者收集到的资料，结合自己的分析和判断，对《德意志意识形态》的写作过程作一个大致的勾勒。

一、《神圣家族》工作的继续与完成

思想业已形成，但以什么样的方式表述出来，甚或是否需要专门进行表述，在马克思、恩格斯那里起先并没有作认真考虑和通盘筹划。他们甚至认为自己心里搞清楚就可以了，马上需要做的工作应该是以这些思想所体征的方法去具体探究复杂的社会现象、结构、历史渊源和未来趋向，于是他们急迫地投入了另外新的理论创作。马克思与出版商签订了两卷本《政治和国民经济学批判》合同，接续起“巴黎笔记”和《1844 年经济学哲学手稿》的工作开始了新的写作；而《英国工人阶级状况》实际是恩格斯当时正在写作的《英国社会史》中的一部分，在前书出版后，他又在为后者的实际撰写继续做着准备。这些情况表明，《德意志意识形态》并不是一部计划中的著述。

从当时的情况看，旨在剖析“布·鲍威尔及其伙伴”、对“批判的批判所做的批判”的《神圣家族》于 1845 年 2 月在美因河畔法兰克福出版后，并没有引起被批评者的马上回应和辩驳。也许由于该书犀利的笔锋确实击中了要害，需要一段时间的思考和酝酿才能寻找到恰当的、与这种批判相匹配的反批判方式；或者在被批评者看来，作者出于“只想和鲍威尔进行决裂”的目的而不惜先把其理论变成荒谬的东西，然后指出这些论点的真实意图，并且使用各种贬意的绰号对其进行讽刺，使争论易于进行的著述方式是“言过其实”了，不值得回应也罢。[①] 总之，一直到 1845 年 5 月才在由“真正的社会主义”者奥托·吕宁创办的《威斯特伐里亚汽船》（Das Westphälische Dampfboot）月刊上匿名发表了一篇对此书的评论，但评论者不是马克思所批评的对象，而是争论双方之外的第三者。马克思、恩格斯后

① 青年黑格尔派研究专家茨维·罗森就持这样一种看法，见茨维·罗森：《布鲁诺·鲍威尔和卡尔·马克思—— 鲍威尔对马克思思想的影响》，中国人民大学出版社 1984 年版，第 4 页。

来谈到这篇评论时说："威斯特伐里亚的评论员浮皮潦草地给他评论的书作了一个可笑的、直接同这本书相矛盾的概括"，对书中一些论断的叙述是"完全歪曲的、荒唐可笑的、纯粹臆想的"，甚至捏造了"**连影子**都没有的"的细节进行讨论①。

当时还有一个引人注目的哲学杂志叫《维干德季刊》（Wigand's Vierteljahrsschrift），由出版商奥托·维干德于1844—1845年在莱比锡出版。参加该杂志工作的正是马克思、恩格斯的批评对象布鲁诺·鲍威尔、麦克斯·施蒂纳和路德维希·费尔巴哈等人②。在马克思、恩格斯期待它在实质性回应《神圣家族》方面有所作为的时候，1845年6月25—28日该刊第2期③出版了。上面刊出的重头文章是费尔巴哈所写的《因〈唯一者及其所有物〉而论〈基督教的本质〉》；此外，同一期还发表了古·尤利乌斯所写的《看得见的教派与看不见的教派之争或批判对批判的批判所作的批判》，这是对《神圣家族》的评论，但仍然是一篇站在第三者立场上评论争论双方的文章。

马克思、恩格斯期待的直接对手到《维干德季刊》第3期上才出场。过去《马克思恩格斯全集》俄文版的编者按照一般的常识推断，第3期应该出版于1845年的第3季度，所以把《德意志意识形态》写作的起始时间确定为1845年9月。④ 后来有的学者查阅到1845年10月21日的《德国书报业行市报》第92号，发现《维干德季刊》第3期直到第4季度，即10月16—18日才在莱比锡出版。"这个新发现的出版日期促使人们修正过去关于《德意志意识形态》两卷著作的整个形成过程的看法"⑤，它成为《德意志意

---

① 马克思、恩格斯：《对布·鲍威尔反批评的回答》，《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第365、366页。

② 当然，这些人之间的思想观点甚至哲学基础也不一致。

③ 国内马克思主义研究著述（包括中文版《马克思恩格斯全集》）对当时杂志、刊物、小册子的"卷"、"期"、"辑"等的称谓非常混乱，本书采取的方式是：杂志、刊物1年周期为1卷，1卷中包含的按月、双月或季刊出版的称为"期"，不定期出版的小册子序列称为"辑"。

④ Сочинения К. Маркса и Энгельса. том3, примечания 2, Государствнное издательство политической литературы, 1955, С. 589.

⑤ Inge Taubert: Manuskripte und Drucke der "Deutschen Ideologie" (November 1845 bis Juni 1846). Probleme und Ergebnisse, in: MEGA Studien, 1997/2, S. 16. 柴方国教授曾将此文译成中文，但少数注释并未译出，见《马克思恩格斯列宁斯大林研究》，2001年版，第2辑。

识形态》写作时间的上限。

《维干德季刊》第3期上发表了布鲁诺·鲍威尔的《评路德维希·费尔巴哈》、施蒂纳的《施蒂纳的评论者》以及《布·鲍威尔或当代神学的人道主义的发展。批判和特点描述》等重要文章。这可以说是青年黑格尔派分子的一次大聚会或集中亮相，因此，马克思、恩格斯后来在《德意志意识形态》中形象地把《维干德季刊》第3期比喻为"莱比锡宗教会议"。

奥古斯特·科尔纽在其所著的《马克思恩格斯传》中曾形象地描述过"这个宗教会议"：

> 会议开得乱哄哄的，并且回响着好战的声音。所讨论的并不是一些尘世间的事物，不是一些现实问题，诸如铁路的修建、海关的税率、宪法等，而是清一色的抽象的东西：自我意识、实体等，关于这些东西人们争论得特别热烈。布鲁诺·鲍威尔和施蒂纳充当了仇恨异教徒的大裁判长的角色。布鲁诺·鲍威尔，完全扮成圣布鲁诺的样子，对以为在自我意识的形式下可以与圣神相比的实体公开加以辱骂，不管这个实体在什么形式下表现自己。面对着他的，则是以圣麦克斯或乡下佬雅各[①]的名字出现的施蒂纳，此人把反对异端邪说的论战引向顶点，他仇恨一切偶像，包括自我意识在内。
>
> 作为被告出庭的有费尔巴哈，他把实体予以神化，因而有罪；还有莫·赫斯，因为他竟敢把布·鲍威尔和施蒂纳当作晚近的哲学家而加以研究；另外，还有马克思和恩格斯，因为他们是《神圣家族》的作者。所有这些被告一概被驱逐出精神王国。办完这两件事，两位教堂神父竟动手撕打起来，而莱比锡宗教会议也就到此结束了。[②]

布鲁诺·鲍威尔在《评路德维希·费尔巴哈》一文中概述了费尔巴哈思想的发展，从其《论死与不死》（1830）入手，一直谈到他的《未来哲学

① 即 Jacques le bonhomme，是在法国讽刺农民的绰号，在《德意志意识形态》的《圣麦克斯》章中，马克思一再用此称谓施蒂纳。

② 奥古斯特·科尔纽：《马克思恩格斯传》第3卷，三联书店1980年版，第208页。

原理》(1843),并且要求把费尔巴哈思想的历史发展及其意义放到黑格尔以后的哲学中来评价。鲍威尔还从主观主义立场出发,指出了费尔巴哈唯物主义的客观主义缺陷。但他认为,费尔巴哈所谓的“类”或者“人的本质”同样是某种绝对之物,是“某种无法达到的、无法理解的、无法接触的、神圣的、超验的东西”[①],因此,费尔巴哈与黑格尔之间并没有区别。鲍威尔在这篇文章中还首次对《神圣家族》做出反应,认为它毫无意义。鲍威尔声称,马克思和恩格斯的“现实的人道主义”是对费尔巴哈的教条的进一步发展和发挥,是费尔巴哈哲学的合乎逻辑的结论;莫泽斯·赫斯才是费尔巴哈哲学的真正完成者,他完成了马克思和恩格斯所没有完成的工作。鲍威尔以人的个体性——这种个体性在他那里体现为“个性”和“自我意识”——的名义谴责费尔巴哈、马克思、恩格斯和赫斯用“类”压制个体。

《维干德季刊》第3期所刊登的《施蒂纳的评论者》,是施蒂纳对其著作《唯一者及其所有物》出版后思想界的批评所做的回应,详细情况我们下一节再谈。

概括地看,这一期杂志反映出来的主要问题在于:首先,它指出黑格尔以后的哲学派别的分化,而鲍威尔和施蒂纳都应当被视为黑格尔哲学的真正克服者。他们都称自己为人的个体性(它在鲍威尔那里是“个性”或“自我意识”,在施蒂纳那里是“唯一者”)的利益着想而克服了黑格尔的绝对理念。其次,它歪曲了费尔巴哈对黑格尔思想的唯物主义批判,认为费尔巴哈的哲学体现了对个体的否定和“类”(它相当于黑格尔的绝对精神)对个体的压制,费尔巴哈没有脱离黑格尔哲学的基础。最后,它称马克思、恩格斯和赫斯是费尔巴哈哲学的坚定的继承者,认为他们也没有超出黑格尔哲学的框架。鲍威尔称赫斯是费尔巴哈思想的真正的完成者,而马克思和恩格斯只是中间环节。一方面称马克思是费尔巴哈哲学的彻底的完成者,另一方面又认为他和恩格斯的观点是费尔巴哈唯物主义和人道主义的合乎逻辑的结果,而费尔巴哈唯物主义和人道主义并没有克服黑格尔哲学。赫斯、马克思和恩

① Bruno Bauer: Charakteristik Ludwig Feuerbachs. Wigand's Vierteljahrsschrift, Bd. 3, 1845, S. 105. 转引自 Inge Taubert: Die Kritik der nachhegelschen Philosophie. Zur Entstehungsgeschichte des Bandes der Deutschen Ideologie von Marx und Engels, Schriften aus dem Karl-Marx-Haus, Nr. 43, Trier, 1990, S. 38。

格斯被认为是“德国的”或“真正的社会主义”的最重要的代表人物。如此一来，人们就把正在形成中的科学社会主义看成是一种没有脱离黑格尔思辨哲学基础的哲学思潮，认为它使人的个体性屈从于绝对之物，屈从于“类”,并且由于它承认感性的优先性，因而有将把人拉回到比较低的发展阶段的嫌疑。[①]

这样，对科学社会主义的进一步发展来说，对科学社会主义与正在改组的工人运动组织之间的联系来说，同费尔巴哈划清界限，并把黑格尔以后的全部哲学当作革命即将爆发之前的德国特殊状况的表现作一番总的评价，就成了一种不可缺少的前提条件。在马克思、恩格斯看来，由于《维干德季刊》第3期的出版，这种批判已经变得绝对必要了。

马克思、恩格斯在开始写作时，最初把注意力几乎完全放在批判鲍威尔的文章《评路德维希·费尔巴哈》上。首先回应了文中对《神圣家族》的反批评，于1845年11月20日写了一篇简短的答复[②]。马克思、恩格斯指出：对于《神圣家族》这样一部“论战性”的书，鲍威尔只“作了几句结结巴巴的回答”。首先宣称马克思、恩格斯对他不理解，“极其天真地重弹他那些自命不凡的早已变成毫无价值的空话的老调”,抱怨马克思、恩格斯不知道他的那些警句，像“批判的无尽的斗争和胜利，破坏和建设”、批判是“历史的唯一动力”、“只有批判家才摧毁了整个宗教和具有各种表现的国家”、“批判家过去工作而且现在还工作”诸如此类的“响亮的誓言和感人的表露”。在马克思、恩格斯看来，鲍威尔的回答本身就直接提供了一个关于“批判家过去如何工作而且现在还如何工作”的新的令人信服的样板。特别是鲍威尔不以马克思、恩格斯的著作，而以前面提到的《威斯特伐里亚汽船》5月号所载的那篇“平庸而混乱的评论”作为他引证的对象，把其中的一些论断和编造的东西抄下来，强加于马克思、恩格斯，然后对非批判的群

---

① 参看 Inge Taubert: Die Kritik der nachhegelschen Philosophie. Zur Entstehungsgeschichte des Bandes der Deutschen Ideologie von Marx und Engels, Schriften aus dem Karl-Marx-Haus, Nr. 43, Trier, 1990, S. 40-45。顾锦屏、柴方国所著《国外学者关于〈德意志意识形态〉版本研究的新成果》一文据此也作了介绍，见北京大学马克思主义文献研究中心编：《马克思主义与全球化——〈德意志意识形态〉的当代阐释》,北京大学出版社2003年版，第17页。

② 这篇文章后来发表时题目定为《对布鲁诺·鲍威尔反批评的回答》。

众得意扬扬地喊道:“**请看,我的反对者就是这个样!**”最后,马克思、恩格斯指出,“**布鲁诺·鲍威尔**乞灵于玩得最拙劣的**把戏**和最可怜的魔术,却最终证实了**恩格斯**和**马克思**在《神圣家族》中给他作的死刑判决”。[①]

继这篇简短的答复之后,马克思、恩格斯又拟定一份草稿,打算更加全面而深入分析鲍威尔在《维干德季刊》第3期上的那篇文章。鲍威尔文章原有章节的构成包括了“费尔巴哈的前提”、“费尔巴哈的神秘主义”、“费尔巴哈的黑格尔主义特征”、“费尔巴哈的唯物主义”、“费尔巴哈的宗教”、“费尔巴哈与‘唯一者’”、“费尔巴哈的一些结论及其与‘批判’和‘唯一者’的对立”等,马克思、恩格斯的草稿就根据文章的这一结构展开了分析,把单独论述费尔巴哈的前5节概括为“‘征讨’费尔巴哈”,把第6、7节概括为对“圣布鲁诺对费尔巴哈和施蒂纳之间的斗争的思考”,此外把《维干德季刊》第3期“第138页及以下各页”对马克思、恩格斯思想的评论概括为“圣布鲁诺反对《神圣家族》的作者”,而把穿插、分散进行的对赫斯的评论概括为“与‘莫·赫斯’的诀别”,结合原文的论述一一进行了反驳。[②]

这种布局谋篇和批判方式与《神圣家族》完全一样。因此,对鲍威尔的批判,可以看作是由《神圣家族》开启的清算自己与青年黑格尔派思想因缘这一工作的继续和完成。就在马克思、恩格斯接近写完这一份草稿的时候,1845年11月24日或25日,莫泽斯·赫斯[③]返回布鲁塞尔,带来消息说,出版商鲁道夫·雷姆佩尔和尤利乌斯·迈尔愿意资助出版一份由马克思、恩格斯和赫斯编辑的《季刊》(Vierteljahrsschrift)。可能这一消息是促使马克思、恩格斯着手把他们快拟好的草稿的文章写出来的动因。

在写作过程中,可能感到《季刊》的篇幅要求比较大,面对他们一度一直翻阅的《维干德季刊》第3期,除了鲍威尔文章,他们又注意到同期施蒂纳的辩解文章《施蒂纳的评论者》,而这篇文章与其在当时已经产生了很大“轰动效应”的《唯一者及其所有物》是联系在一起的,而恰好马克

① 马克思、恩格斯:《对布·鲍威尔反批评的回答》,《马克思恩格斯全集》第42卷,人民出版社1979年版,第364—367页。

② 这些后来构成了《德意志意识形态》中《圣布鲁诺》章的内容。

③ 赫斯参与《德意志意识形态》写作的情况我们在下一章单独介绍。

思、恩格斯在这本书出版不久就表示要对其进行评论，因此“插曲般地插入”对这部书的详细解读就成为很必要的事情。这样就产生了写作《莱比锡宗教会议》的计划，在完成了对鲍威尔文章的系统批判之后，马克思接着就要解读施蒂纳的这部“大书”了。

二、解读《唯一者及其所有物》

《唯一者及其所有物》（Der Einzige und sein Eigentum）是作为青年黑格尔派重要成员的施蒂纳于1843—1844年写成的。施蒂纳虽然通常被归入青年黑格尔这一派别，然而仔细考察他的思想就会发现，实际上与其他成员相比他显得比较独特甚至可以说有点“另类”，这突出体现在他把青年黑格尔派所弘扬人的主体意识强调到了极致。

施蒂纳早年曾在柏林大学和爱尔朗根大学学习，听过黑格尔、施莱尔马赫、马尔海内克、米歇勒特等著名哲学家和神学家的课，大学期间曾因母亲患精神病而休学。大学毕业后当过中学教师。1842年，施蒂纳开始与青年黑格尔派成员交往，结识了鲍威尔兄弟、梅因、科本和恩格斯，不过他与马克思从未见过面。人们对他的印象还不错，比如，恩格斯就认为，施蒂纳在“自由人”当中“显然是最有才能、最富独立性和最勤奋的人”[①]；直到晚年他都回忆说：“我同施蒂纳很熟，我们是好朋友。他是一个善良的人，远非像他在自己的《唯一者》一书中对自己所描写的那样坏，不过多少带点学究气。”[②] 后来梅林在他的《德国社会民主党史》中也曾经写道：施蒂纳“是柏林‘自由人’团体的一个成员，这个团体所有的卖弄才气、大言不惭和严重的庸俗气等缺点，他都有很大的一份。但是同时他也是一个哲学家，一个革命者，因此他懂得为自己争取历史地位，从某种意义上说，甚至能同马克思和恩格斯并列”[③]。施蒂纳在参加青年黑格尔派活动期间，先后为

① 恩格斯：《致马克思的信（1844年11月19日）》，《马克思恩格斯文集》第10卷，人民出版社2009年版，第26页。

② 恩格斯：《致麦·希尔德布兰德（1889年10月22日）》，《马克思恩格斯全集》第37卷，人民出版社1972年版，第286页。

③ 梅林：《德国社会民主党史》第1卷，三联书店1963年版，第274页。

《莱茵报》、《莱比锡总汇报》、《柏林月刊》等报刊撰写过文章，诸如《关于布·鲍威尔的〈末日的宣言〉》、《我们教育的不真的原则或人道主义和现实主义》、《爱的国家的若干暂时的东西》、《欧仁·苏的〈巴黎的秘密〉》等。他主要的著作除《唯一者及其所有物》外，还有1852年出版的《反动的历史》,此外他还翻译过8卷本的《法国与英国的国民经济学家》。

《唯一者及其所有物》是施蒂纳的代表作，全书的核心范畴是“唯一者”（Der Einzige）。在青年黑格尔派庞杂的思想体系中，施蒂纳更加重视和彰显其所倡导的“自我”、“主体”、“自我意识”,特别是认为这些范畴的真正内涵就是“唯一者”。在他看来，“唯一者”之外的任何事物都是非现实的、虚幻的，“对我来说，我是高于一切的”[①]，“对我来说，我是一切，而我所做的一切均是为我自己”[②]，而一切外来的、被以往的人们设定为“高于我”的东西经过几个阶段的中间论证最后都被施蒂纳拒斥了。全书以“我把无当作自己事业的基础”为导言，然后分两部分进行阐述，第一部分标题是“人”,说明所有意识、宗教、道德、法律、真理、国家、社会、人民、民族、祖国、人类以至世界本身都是旨在通过各种非个人的普遍的东西来奴役个人，都是“否定你自己”,由此说明世界上的任何事物本身都是利己主义的，因而“唯一者”当然也是利己主义的。第二部分的标题是“我”,指出了自我解放的道路，即“回到你自己那里去”的道路。他主张自我的解放不能依靠在自我之外的什么永恒的观念或原则来实现，而只有靠使自己君临这些观念或原则之上才能达到。

施蒂纳的书写完之后，将书稿送给与青年黑格尔派有密切联系的出版商奥托·维干德。在全书排出校样还未正式出版时，维干德就给恩格斯寄去一份，让他先睹为快。恩格斯又把校样带到科隆，放在赫斯那里。[③] 因此，很可能恩格斯和赫斯是最先看过这本书的青年黑格尔派的成员。1844年10月这本书在莱比锡正式出版[④]。

---

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》,商务印书馆1989年版，第5页。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》,商务印书馆1989年版，第174页。

③ 参看恩格斯：《致马克思的信（1844年11月19日）》,《马克思恩格斯文集》第10卷，人民出版社2009年版，第23页。

④ 书中表明的日期是1845年。

恩格斯和赫斯在看过此书后马上做出反应。1844 年 11 月 19 日恩格斯写信给马克思，说对此书“我们不应当把它丢在一旁，而是要把它当做现存的荒谬事物的最充分的表现加以利用，在我们**把它颠倒过来之后**，在它上面继续进行建设”[①]。恩格斯还从自己的观点出发对施蒂纳思想的实质进行了初步的分析，指出：施蒂纳的原则“就是边沁的利己主义，只不过从一方面看贯彻得比较彻底，而从另一方面看又欠彻底罢了。说施蒂纳比较彻底，是因为施蒂纳作为一个无神论者，也把个人置于上帝之上，或者更确切地说，宣称个人是至高无上的，而边沁却让上帝在朦胧的远处凌驾于个人之上；总之，是因为施蒂纳是以德国唯心主义为基础，是转向唯物主义和经验主义的唯心主义者，而边沁是一个单纯的经验主义者。说施蒂纳欠彻底，是因为他想避免边沁所实行的对分解为原子的社会的重建，但这是办不到的。这种利己主义只不过是现代社会和现代人的被意识到的本质，是现代社会所能用来反对我们的最后论据，是现存的愚蠢事物范围内一切理论的顶峰”[②]。

但是，在这封信中，恩格斯没有把施蒂纳的思想看作是一种与马克思所主张的观照和把握世界的不同方式，因而低估了回应施蒂纳思想的艰难程度，反而认为，用几句老生常谈就能驳倒他的**片面性**：首先，“轻而易举地”是给他证明，“他的利己主义的人，必然由于纯粹的利己主义而成为共产主义者”；“其次必须告诉他：人的心灵，从一开始就直接由于自己的利己主义而是无私的和富有牺牲精神的；于是，他又回到他所反对的东西上面”。[③]更有甚者，恩格斯还告诉马克思，施蒂纳思想“原则上正确的东西，我们也必须吸收。而原则上正确的东西当然是，在我们能够为某一件事做些什么以前，我们必须首先把它变成我们自己的、利己的事，也就是说，在这个意义上，即使抛开一些可能的物质上的愿望不谈，我们也是从利己主义成为共产主义者的，要从利己主义成为人，而不仅仅是成为个人。或者换句话

① 恩格斯：《致马克思的信（1844 年 11 月 19 日）》，《马克思恩格斯文集》第 10 卷，人民出版社 2009 年版，第 24 页。

② 恩格斯：《致马克思的信（1844 年 11 月 19 日）》，《马克思恩格斯文集》第 10 卷，人民出版社 2009 年版，第 24 页。

③ 恩格斯：《致马克思的信（1844 年 11 月 19 日）》，《马克思恩格斯文集》第 10 卷，人民出版社 2009 年版，第 24 页。

说，施蒂纳摒弃费尔巴哈的‘人’，摒弃起码是《基督教的本质》里的‘人’，是正确的。费尔巴哈的‘人’是从上帝引申出来的，费尔巴哈是从上帝进到‘人’的，这样，他的‘人’无疑还戴着抽象概念的神学光环。进到‘人’的真正途径是与此完全相反的。我们必须从我，从经验的、有血有肉的个人出发，不是为了像施蒂纳那样陷在里面，而是为了从那里上升到‘人’。只要‘人’不是以经验的人为基础，那么他始终是一个虚幻的形象。简言之，如果要使我们的思想，尤其是要使我们的‘人’成为某种真实的东西，我们就必须从经验主义和唯物主义出发；我们必须从个别物中引申出普遍物，而不要从本身中或者像黑格尔那样从虚无中去引申”①。

从目前留存下来的材料看，同样最早看过施蒂纳此书校样的赫斯尽管还没有达到像恩格斯这样重视的程度②，但无疑他也很感到了分析施蒂纳思想的必要性，因此也在酝酿写文章进行评论。

很可能是在恩格斯信的引导下，同月马克思就读了《唯一者及其所有物》。但他读后并不完全赞同恩格斯信中的见解，于是答应在《前进报》（Vorwärts）上发表评论文章。但是，马克思的文章没有按期写出来。1844年12月2日，他给该报编辑亨利希·伯恩施太因写信说：“我不可能在下星期以前把批判施蒂纳的文章交给您了”，不过“我的文章您下星期可以收到。”③ 但是这篇文章没有保存下来，马克思到底写了些什么、写完了没有也就不得而知了。

同样有可能的是，在答应给《前进报》写文章的同时，马克思还给恩格斯写过一封信，陈述自己与恩格斯11月19日信中的分析不同的看法。这样推测的依据是，1845年1月20日恩格斯又给马克思写了一封信，信中特别指出：“说到施蒂纳的书，我完全同意你的看法。我以前给你写信的时

---

① 恩格斯：《致马克思的信（1844年11月19日）》，《马克思恩格斯文集》第10卷，人民出版社2009年版，第24—25页。

② 恩格斯说：“这个东西（指《唯一者及其所有物》——引者）是重要的，比例如赫斯所认为的还重要”。见恩格斯：《致马克思的信（1844年11月19日）》，《马克思恩格斯文集》第10卷，人民出版社2009年版，第24页。

③ 马克思：《致亨利希·伯恩施太因的信（1844年12月）》，《马克思恩格斯全集》第47卷，人民出版社2004年版，第332页。

候，还太多地拘泥于该书给我的直接印象，而在我把它放在一边，能更深入地思考之后，我也发现了你所发现的问题。赫斯（他还在这里，两星期前我在波恩同他交谈过）动摇一阵之后，也同你的看法一致了。他给我念了一篇他即将发表的评论该书的文章，他在这篇文章中表明了同样的意见，而那时他还没有看到你的信。我把你的信放在他那儿了，因为他还要用一用，所以我不得不凭记忆来答复你这封信。"[①] 但马克思的信没有保存下来。

就在恩格斯、赫斯与马克思交换对施蒂纳书的意见的时候，1845 年 5 月施里加在当月号的《北德意志杂志》[全称是《北德意志批评、文学和座谈杂志》(Norddeutsche Blätter für Kritik, Literatur und Unterhaltung)] 上发表了评论文章，题目就叫《论〈唯一者及其所有物〉》,对施蒂纳的思想提出了自己的分析。施里加是站在为鲍威尔辩护的立场上来看待施蒂纳书中的思想的，他认为施蒂纳尽管受到鲍威尔的学说的启发，但并没有能够超过鲍威尔。

赫斯的评论在 1845 年 6 月问世，不是一篇文章，而是一本小册子，名字叫《晚近的哲学家》,在达姆斯塔德出版。赫斯受到了马克思思想的影响，但总的说来他是从"哲学人本主义"立场出发批判施蒂纳的哲学观点的。对此，恩格斯表达了自己的看法，他认为赫斯"是出于原先对唯心主义的忠心"来"痛骂经验主义，特别是痛骂费尔巴哈和现在痛骂施蒂纳","赫斯对费尔巴哈的评论，有许多地方都是对的，但是另一方面，看来他还有一些唯心主义的荒唐思想——他谈到理论问题时，总是把一切归结为范畴，所以他也就因过于抽象而无法通俗地写作，所以他也憎恨各式各样的利己主义，宣扬博爱等等，这就又回到了基督教的自我牺牲上面。但是，如果说有血有肉的个人是我们的'人'的真正的基础，真正的出发点，那么，不言而喻，利己主义——当然，不**仅仅**是施蒂纳的理智的利己主义，而且也包括**心灵的利己主义**——也就是我们的博爱的出发点，否则这种爱就飘浮在空中了"[②]。

因为施蒂纳在《唯一者及其所有物》中把费尔巴哈的哲学当作陈述自

① 恩格斯：《致马克思的信（1845 年 1 月 20 日）》,《马克思恩格斯全集》第 47 卷，人民出版社 2004 年版，第 334 页。

② 恩格斯：《致马克思的信（1844 年 11 月 19 日）》,《马克思恩格斯文集》第 10 卷，人民出版社 2009 年版，第 25 页。

己思想的参照和对立面，所以费尔巴哈也出来应战。1845年6月25—28日出版的《维干德季刊》第2期上发表了费尔巴哈的文章《因〈唯一者及其所有物〉而论〈基督教的本质〉》。在文章中，费尔巴哈在为自己辩护时说：费尔巴哈不是唯物主义者，也不是唯心主义者。“那他究竟是什么（人）呢？在思想中的他，便是在现实中的他，在精神中的他，便是在肉体、在自己的感性实体中的他：**他是人**，或者，说得更确切一些——因为，费尔巴哈把人的实体仅仅置放在社会性之中——，他是社会人，是**共产主义者**。”[①]

这样，施蒂纳的《唯一者及其所有物》出版半年多的时间，就不得不“承受尘世颠沛的命运，遭到三个‘唯一者’，即神秘人物**施里加**、诺斯替教徒**费尔巴哈**和**赫斯**的攻击”[②]。而且，除了这些公开发表的批评性文章的应战者，不用说，还有马克思、恩格斯这样还没来得及把自己的批评性意见公开发表出来的论者。施蒂纳显然非常关注这些不同的意见，于是在《维干德季刊》第3期上发表了答辩性的文章《施蒂纳的评论者》。他把对他的这些批判分为三派：费尔巴哈、布鲁诺·鲍威尔及其伙伴、“真正的社会主义”，赫斯被认为是后者的主要代表人物。[③]

很显然，“黑格尔学派中的青年黑格尔派已经全面解体，必须确定自己对这些哲学家的态度。鲍威尔和施蒂纳文章的发表又使对施蒂纳一书的批判成为迫切的事情，而且必须同费尔巴哈划清界限了。”[④] 就是说，在属于自己的独特的思想业已成熟的情况下，剥离与自己有过瓜葛的不同思想之间的关系看来显得非常必要了。

即如对《唯一者及其所有物》这本书，马克思自然持有与施蒂纳完全不同的看法，我们前面说过，他们之间是观照和把握世界方式上的重大差

---

① 费尔巴哈：《因〈唯一者及其所有物〉而论〈基督教的本质〉》，《费尔巴哈哲学选集》下卷，商务印书馆1984年版，第435页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第116页。

③ Max Stirner：Recensenten Stirenr，Wigand's Vierteljahrsschrift，Bd. 3，1845，S. 147. 转引自 Inge Taubert：Die Kritik der nachhegelschen Philosophie. Zur Entstehungsgeschichte des Bandes der Deutschen Ideologie von Marx und Engels，Schriften aus dem Karl-Marx-Haus，Nr. 43，Trier，1990，S. 58.

④ Г. А. Багатурия：Из опыта изучения рукописного наследства Маркса и Ф. Энгелъса. Реконструкця первой главы “Немецкой идеологии”，Источниковедение，Москва，1969，С. 267.

别；但对已经发表了的关于这部书的各种不同角度的批评，事实上，马克思也很不满意。新思想是需要表述出来，并在对具体事物和现象的分析中得到运用和检视的。这样，在完成了对《维干德季刊》第3期上鲍威尔的《评路德维希·费尔巴哈》文章的系统解剖后，特别是在有可能发表或出版一部篇幅比较大的著述的情况下，马克思、恩格斯产生了写作《莱比锡宗教会议》的计划。该计划起初包括：

《圣布鲁诺》；
《圣麦克斯》；
《"格拉齐安诺博士"》；
《〈莱比锡宗教会议〉·引言》。

其中，《圣布鲁诺》将以已经写完的批判鲍威尔的文章的评论代之；考虑到施蒂纳发表在《维干德季刊》上的文章《施蒂纳的评论者》与其著述是联系在一起的，马克思、恩格斯认为必须把与施蒂纳的论战主要放在批判他的《唯一者及其所有物》一书上面，这将组成《圣麦克斯》一章。

至于"格拉齐安诺博士"[①] 指的是阿尔诺德·卢格。在《德法年鉴》出版后，卢格就与马克思和赫斯发生严重的分歧。1845年12月底他出版了一本题为《巴黎二载》的回忆录，书中对马克思特别是赫斯进行了指责。同时马克思注意到，《维干德季刊》第3期第192页中的叙述[②]表明，卢格间接地参与了鲍威尔和施蒂纳等人的思想活动，因此，必须对其予以批判[③]。

确定了这样初步的著述框架后，马克思、恩格斯就着手批判施蒂纳。手稿最早可能是在1846年1月初开始写作的[④]，主要出自马克思之手。他是按

---

① 即 Dottore Graziano，是意大利假面喜剧中的主人公，假充博学的典型。

② 在《〈莱比锡宗教会议〉·引言》的结尾，马克思的原始手稿中有一段话："在舞台深处出现了格拉齐安诺博士（Dottore Graziano）或称作'非常机智而有政治头脑的人'的阿尔诺德·卢格（《维干德》第192页）"。见马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第90页。

③ 这一章由赫斯写成，后来马克思放弃了。详情见下章。

④ Inge Taubert：Manuskripte und Drucke der "Deutschen Ideologie" (November 1845 bis Juni 1846). Probleme und Ergebnisse, in：MEGA Studien, 1997/2, S. 44.

照自己的习惯根据施蒂纳著作的结构写作的。由于面对的是施蒂纳这样的论争对手及其著述，所以解读的过程异常烦琐，写作的篇幅也就越来越长。

首先是论域极其宽泛而庞杂。马克思总体上跟着施蒂纳的思路走，进而在几乎每一个议题上都扩展了内容，深入到“人生”的各个阶段、人性的众多层面、人类社会的多种复杂因素和历史的漫长历程中。从“创世纪”、古代人、近代人到自由者的嬗变，由政治自由主义向共产主义、人道自由主义的过渡，纯粹的诸精神史和不纯粹的诸精神史的分野，由“我的权力”、“我的交往”和“我的自我享乐”组成的“所有者”体系，法、法律、犯罪等内容构成的权力结构，从地产、劳动组织、货币、国家、暴动、宗教和哲学诸角度对“联盟”的阐释，根据财产、资产、道德、交往、剥削理论、宗教等方面对作为“资产阶级社会的社会”的意识形态的剖析，直到对“唯一者”和人的“独自性”的分析，最后是《维干德季刊》第3期上那篇“辩护性的评注”，很多议题和现象触及辄止，都成了说明和论证其思考世界固有方式的手段和工具。

其次是词义内涵复杂难辨。在施蒂纳那里，文字已经不仅仅是他表述自己看法的符码，更是一种思维，就是说，在文字的运用中、在叙述中就可以实现自己对世界的理解和反映的变化。他真是做“文字游戏”[①] 的高手！马克思必须先进入他的论题、语境，透视清楚他游戏的习惯和秘密，才能给予切中要害的回击。《唯一者及其所有物》这个题目本身就很有蕴意，其原文为 Der Einziger und sein Eigentum。Das Eigentum 一词在一般德语词典中均释义为所有物、财产、所有制。然而在较老一点的词典中如《格林兄弟德语辞典》中还有一个释义即特性、特点、特征。施蒂纳利用这一点有时在“所有物”的意义上，有时在“特性”的意义上，有时则在双重意义上使用 das Eigentum 一词。正因为如此，英译者把这个标题译为 The Ego and His Own，而没有译成 The Ego and His Property 是非常巧妙的，因为 Own 一词就既有所有物又有特性的意义。[②] 施蒂纳利用 das Eigentum 一词表达的意旨是：

① 这里并非贬义。

② 参看金海民：《〈德意志意识形态〉与〈唯一者及其所有物〉》，北京大学马克思主义文献研究中心编：《马克思主义与全球化——〈德意志意识形态〉的当代阐释》，北京大学出版社 2003 年版，第 35 页。

他只要找到某事物有某种特性，那么他就是所有物，而且是他的所有物，这样连整个世界也成了他的所有物。诸如此类的文字辨析在马克思解读过程中占了很大比重。对施蒂纳的这种“文字游戏”马克思是很不以为然的，他指出：“**同位语**就是我们这位桑乔的驴子，是他的逻辑的和历史的火车头，是使他用最简单的措词写作这部‘圣书’的动力。为了把一种观念变成另一种观念，或者为了证明两种完全不同的事物是等同的，就寻找某些中间环节，这些中间环节或者在意思上，或者在字源学上，或者干脆在发音上，可以用来在两种基本观念之间建立似是而非的联系。”①

公允地说，尽管施蒂纳的思想奇特，但他在书中的叙述却不给人以烦琐、累赘之感，打个未必恰当的比喻，用现在习见的著述方式衡量，他并不是按所谓“学术专著”的套路来表达思想的，而是用“随感”的形式道出自己对人生、人性、社会和历史的理解。

但是为了痛击施蒂纳，马克思围绕这些话题极其详尽甚至可以说淋漓酣畅地发挥着自己的论断，不惜运用各种譬喻嘲讽和斥责对手，多次重复自己的思想和观点，有时叙述到了无节制的地步。所以马克思的这种批判和著述方式没有获得后人的理解和认同。梅林就曾断定：“这部著作甚至是比《神圣家族》中最枯燥的部分都更加冗赘烦琐的‘超论争’。此外，虽然这里也有时出现沙漠中的绿洲，但比起《神圣家族》来要少得多。而当辩证法的锋芒在个别地方显现的时候，它也很快就被琐碎的挑剔和咬文嚼字的争论所代替了。”② 科尔纽也认为，与对鲍威尔的批判相比，“对麦克斯·施蒂纳的批判却又太长了。对麦克斯·施蒂纳的批判大约占了全书篇幅的三分之二，与施蒂纳本人的著作长短相等；有时在细节方面扯得太远，这种情况说明马克思和恩格斯意识到自己比施蒂纳高明得多，无情揭穿施蒂纳的全部弱点对他们本人来说乃是最大的乐趣。”③

不过，科尔纽同时也认为，“对施蒂纳的批判使得他们能够通过反对施

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第 308 页。

② 梅林：《马克思传》,人民出版社 1965 年版，第 144 页。

③ 奥古斯特·科尔纽：《马克思恩格斯传》第 3 卷，三联书店 1980 年版，第 268—269 页。

蒂纳的学说的办法来更恰切地确定和完成他们自己的学说"[1]。可以说，起码对他们自己来说效果是达到了。再者，诚如我们前文已经分析过的，《德意志意识形态》是《神圣家族》工作的继续和完成，如果把《神圣家族》也计算在内，那么就不能说对鲍威尔的批判太"简短"而批判施蒂纳的部分"又太长了";此外，更重要的是，在《德意志意识形态》中马克思之所以花这么大的功夫对施蒂纳的思想进行详尽的分析和批判，除了出版单行本篇幅上允许延长的考虑，从学理上说，还因为，在马克思看来，《唯一者及其所有物》代表了在青年黑格尔派发展过程中"所产生的黑格尔主观主义化的最终极限"[2]，这也正是科尔纽本人的看法。

《圣麦克斯》章写完后，马克思对有些部分做了重大修改，修改的时间很可能是在1846年2月或3月[3]。

三、剖析费尔巴哈与"制定新观点"

大概快到写完批判施蒂纳的《圣麦克斯》第二部分《新约："我"》中的《我的权力》一节，很可能是其中的《作为资产阶级社会的社会》这一小节时，马克思、恩格斯重新拟定了《莱比锡宗教会议》的框架，想把对费尔巴哈的批判，连同对唯物史观和黑格尔以后全部哲学的唯心史观的有关论述，写成正面性阐释的一章，即《一、费尔巴哈》。于是，他们从批判鲍威尔的《圣布鲁诺》章中抽出涉及评论费尔巴哈哲学和分析历史观的部分[4]，从批判施蒂纳的《圣麦克斯》章中抽出上述《作为资产阶级社会的社会》一节和同属于《新约："我"》但归为《我的交往》中的《暴动》一节的内容，再加上对他们自己观点的进一步论述，用这些内容组成单独的一章《一、费尔巴哈》。

这种推测是由陶伯特做出的，其根据主要在于，《费尔巴哈》一章手稿

---

① 奥古斯特·科尔纽：《马克思恩格斯传》第3卷，三联书店1980年版，第269页。

② 奥古斯特·科尔纽：《马克思恩格斯传》第3卷，三联书店1980年版，第58页。

③ Inge Taubert: Manuskripte und Drucke der "Deutschen Ideologie" (November 1845 bis Juni 1846). Probleme und Ergebnisse, in: MEGA Studien, 1997/2, S. 44-47,

④ 马克思在手稿旁给它们加上"费尔巴哈"和"历史"等提示语。

中有两部分当时还是作为批判施蒂纳那一章的手稿的内容写的，后一部分是在写批判施蒂纳那一章期间或写完之后直接从中抽出的。此外，在批判施蒂纳那一章的原稿中三次出现提示参阅前述内容的标记。最初的标记只是"参看前面第××页"或"见前面第××页"。到了修改阶段，马克思把这种标记改为"参看费尔巴哈一章"或者"见前面费尔巴哈一章"。是从批判施蒂纳那一章论及资产阶级社会时起，马克思行文的笔调和方式有了调整，开始比较多地正面论述自己的一些见解。这些见解的篇幅、内容和范围越来越集中，可能是促使他们写《一、费尔巴哈》的动因。[①]

设立了《一、费尔巴哈》这一章之后，即快要写完《圣麦克斯》时，马克思、恩格斯对个别篇章作了如下调整和编排：

《一、费尔巴哈》；
《莱比锡宗教会议》；
《二、圣布鲁诺》；
《三、圣麦克斯》；
《四、"格拉齐安诺博士"》；
《莱比锡宗教会议闭幕》。

从以上的叙述中可以看出，《一、费尔巴哈》这一章是在《圣麦克斯》写作过程的中间萌生了单独设章的想法后，才开始写作的。最初马克思、恩格斯并没有打算专门设一章来批判费尔巴哈，他们对费尔巴哈的评价主要是结合对鲍威尔《评路德维希·费尔巴哈》一文的批判展开的。在批判过程中他们肯定也正面论述了自己的一些观点，但当时还没有决定把这些观点单独编成一章。

批判的过程也是建构的过程，剥离的同时自己的思想也会做出调整甚至修正。实际表明叙述过程同时使马克思、恩格斯的思想发生了变化，他们同

① 参看 Inge Taubert：Die Kritik der nachhegelschen Philosophie. Zur Entstehungsgeschichte des Bandes der Deutschen Ideologie von Marx und Engels，Schriften aus dem Karl-Marx-Haus，Nr. 43，Trier，1990，S. 40-45。也可参看顾锦屏、柴方国：《国外学者关于〈德意志意识形态〉版本研究的新成果》，见北京大学马克思主义文献研究中心编：《马克思主义与全球化——〈德意志意识形态〉的当代阐释》，北京大学出版社 2003 年版，第 20 页。

费尔巴哈的关系也发生了变化。于是他们改变了原先的主意，决定专门设立一章，批判费尔巴哈的唯物主义和抽象的人道主义，正面论述唯物史观的基本内容，阐明唯物史观同唯心史观的区别，提出一种科学的世界观。

《费尔巴哈》这一章的写作、修改和重写过程相当复杂，具体细节已经不可能详尽地复述出来。大致情况是这样的：

（1）从《圣布鲁诺》章中抽出“费尔巴哈”和“历史”部分，内容相当于《马克思恩格斯选集》中文第 2 版第 1 卷第 74—98 页，这些是在评述费尔巴哈的唯物主义及其宗教时写成的，流传下来的手稿的内容主要是对《未来哲学原理》的批判；

（2）从《圣麦克斯》章中抽出《教阶制》一小节内容，相当于《马克思恩格斯选集》中文第 2 版第 1 卷第 98—102 页；

（3）从《圣麦克斯》章中抽出《作为资产阶级社会的社会》一小节的内容，这一部分的手稿有些是誊清稿，有些是草稿，有些还只是笔记，相当于《马克思恩格斯选集》中文第 2 版第 1 卷第 103—135 页；

（4）起草《费尔巴哈》章第 1、2 部分开头部分的两篇异文，内容相当于《马克思恩格斯全集》中文第 1 版第 3 卷第 19—24 页、《马克思恩格斯选集》中文第 2 版第 1 卷第 62—68 页；

（5）起草《费尔巴哈》章第 3 部分论述分工和所有制形式的发展史的部分手稿，内容相当于《马克思恩格斯全集》中文第 1 版第 3 卷第 24—28 页、《马克思恩格斯选集》中文第 2 版第 1 卷第 68—71 页；

（6）起草《费尔巴哈》章第 4 部分手稿，论述的是社会意识对社会存在的依赖关系，以及马克思和恩格斯的研究方式和表达方式同唯心主义考察方式的区别所在，内容相当于《马克思恩格斯全集》中文第 1 版第 3 卷第 28—31 页、《马克思恩格斯选集》中文第 2 版第 1 卷第 71—74 页。

马克思、恩格斯的原稿有两种规格，一种纸张约两张大信纸大小，然后中间对折，正反面都进行书写，可称其为大页纸张，它实际上是 4 个页面；另一种纸张约一张大信纸大小，正反面通常都书写，可称其为小页纸张，它实际上是 2 个页面。大页纸张对折以后与小页纸张摆放在一起。（4）（5）（6）写于对（1）（2）（3）各篇内容作过调整之后。

手稿是由恩格斯誊写的，这之后进入修改过程。恩格斯首先为手稿编写

了页码，他是按照大纸张标注的，即1大页纸张编1个页码，其后恩格斯对手稿内容又进行了修改。马克思在恩格斯修改的基础上再次进行了修改，而且是比较大的修改，包括大幅度的结构重组、涂改、补充，以及整页删除、多页撤除等，最后马克思又在恩格斯编制的页码差不多相同的位置重新编制了页码，他是按照每一页的页面标注的，即恩格斯标注的1页正好是马克思的4页。① 马克思对每页的重新编码至少说明，无论手稿的原主要执笔者是马克思还是恩格斯，马克思都对恩格斯的誊写稿全文进行了非常认真的阅读、整理。

从页码的编写、修改程序看，《费尔巴哈》章不仅经过马克思、恩格斯的多次修改，而且最终也没有全部完成。1846年夏天已经确定《德意志意识形态》不能出版，但1846年8月19日，恩格斯从巴黎写信给在布鲁塞尔的马克思时还说："我浏览了一遍费尔巴哈发表在《模仿者》② 上的《宗教的本质》。这篇东西，除了有几处写得不错外，完全是老一套。一开头，当他还只限于谈论自然宗教时，还不得不较多地以经验主义为基础，但是接下去便混乱了。又全是本质呀，人呀，等等。我要仔细地读一遍，如果其中一些重要的段落有意思，我就尽快把它摘录给你，使你能够用在有关费尔巴哈的地方。"③ 由此看来，《费尔巴哈》章直到1846年下半年还在继续写作或修改，但是最后定稿工作不了了之。

至此，我们可以把第一卷各章写作的大致过程的时间顺序排列如下④：

（1）《二、圣布鲁诺》

（2）《莱比锡宗教会议（开幕）》

（3）《三、圣麦克斯》的开头部分。

---

① 关于《费尔巴哈》章手稿页码的具体情况我们下一章详谈。

② 费尔巴哈《宗教的本质》发表于1946年在莱比锡出版的《模仿者》第1卷。

③ 恩格斯：《致马克思的信（1846年8月19日）》，《马克思恩格斯全集》第47卷，人民出版社2004年版，第387—388页。

④ 这个顺序与我们下一章要谈到的MEGA[1]第1部分第5卷的编辑П. Л. 维列尔以及巴加图利亚、广松涉等所确定的顺序均有差别。维列尔的顺序是：（4）（1）（3）（5）（6）（7）（8）（2）（9）（10）（11）（12）；巴加图利亚则认为，（2）和（12）的相对位置不对，（8）是在（2）之后写的，而（2）（11）和（12）是在《维干德季刊》第4期出版（1845年11月10日和12日出版）之后写的。因为"震撼世界的思想"是从第4期发表的一篇匿名文章引来的。参看Г. А. Багатурия：Из опыта изучения рукописного наследства Маркса и Ф. Энгелъса. Реконструкця первой главы "Немецкой идеологии"，Источниковедение，Москва，1969，С. 356。

(4)《一、费尔巴哈》最初论费尔巴哈的部分。这部分手稿起初是还未划分章节的对费尔巴哈、鲍威尔和施蒂纳的批判，后来有关鲍威尔和施蒂纳的一些句子被删去，因为当时已决定用单独的章来批判他们。

(5) 按时间顺序排列的《一、费尔巴哈》第二部分。这部分手稿起初是批判施蒂纳过程中的理论插叙，后来被从第三章删去并被移入第一章。

(6)《三、圣麦克斯》的继续，即论施蒂纳的继续。

(7) 按时间顺序排列的《一、费尔巴哈》第三部分，这部分手稿的来源与第二部分的来源相似。

(8)《三、圣麦克斯》结束

(9)《莱比锡宗教会议闭幕》

(10) 按时间顺序排列的《一、费尔巴哈》第四部分——该章开头部分的第一份誊清稿（手稿共5页）。

(11) 按时间顺序排列的《一、费尔巴哈》第五部分——该章开头部分的第二份即最后一份誊清稿。

(12)《序言》

四、清算“真正的社会主义”思潮

《德意志意识形态》第二卷是对“真正的社会主义”思潮的批判，但这一卷的结构构思和实际写作并不是在第一卷结束之后才开始的。早在《圣麦克斯》章写到《旧约：人》中的《政治自由主义》那一小节，即批判施蒂纳的“社会自由主义”的内容时，马克思、恩格斯在手稿32页中就有“另见后面”的边注，后来恩格斯在修改文稿时特意加上“参看‘真正的社会主义’（见第2卷）”的标记。而在写到下一小节《共产主义》时，马克思、恩格斯又在手稿第40页注明“另见后面我们谈到‘真正的社会主义’的地方”，后来在誊清稿中马克思又将此改为“另见后面论及‘真正的社会主义’的场合”。[①]这些情况至少表明，尚未完成《德意志意识形态》第一卷

① 参看 Inge Taubert：Die Französische Revolution im Prisma der Polemik von Karl Marx und Friedrich Engels mit Max Stirner, in：Schriften aus dem Karl-Marx-Haus, Nr. 43, Trier, 1990, S. 76-77.

的马克思、恩格斯这时已经酝酿在第二卷中批判“真正的社会主义”了。1845年底恩格斯在出版《傅立叶论商业的片段》一书的前言和结束语中也确实曾经简略地叙述过这种批判的考虑。[①]

大约到1846年3月底，第二卷的计划正式拟订好了，该卷将涉及“真正的社会主义”的哲学、文学（诗歌）、历史编纂学和未来学（预言）等内容。但是，第二卷的具体结构、各个部分之间的逻辑联系、这些部分之间写作的先后次序等，没有留存下多少材料提供翔实的说明，我们只能尽可能粗略地勾勒一个大致的轮廓。

现存手稿中的次序是：

《“真正的社会主义”》

《一、“莱茵年鉴”或“真正的社会主义”的哲学》

《四、卡尔·格律恩》

《五、“霍尔施坦的格奥尔格·库尔曼博士”或“真正的社会主义”的预言》

《“真正的社会主义”》是该卷的“导论”，以下的部分缺第二、三章的内容，它们是压根没有写还是写了但没有流传下来？或者发表在其他地方了？这些都是疑问。1976年《德意志意识形态》英文版的编者认为，马克思、恩格斯所著的《反克利益的通告》和恩格斯所著的《诗歌和散文中的德国社会主义》构成了这两章的内容。[②] 陶伯特倒是没有肯定《反克利益的通告》是不是其中的内容，但她认为“贝尔·倍克的《穷人之歌》无疑是第二章《“真正的社会主义”的诗歌》的内容”，她的疑惑是：“第三章《“真正的社会主义”的经济学或散文》呢？它所批判的内容又是什么呢？这些都是有待解决的问题。”[③]

---

① 参看恩格斯：《傅立叶论商业的片段》一书的“前言”和“结束语”，《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第318—321页、第355—359页。

② Karl Marx Frederick Collected Works. Preface, Volume 5, Progress Publishers, 1976.

③ Inge Taubert: Manuskripte und Drucke der “Deutschen Ideologie” (November 1845 bis Juni 1846). Probleme und Ergebnisse, Nr. 2, in: MEGA Studien, 1997, S. 20.

对此，我个人的看法是，从马克思、恩格斯的理论期许看，是想把当时流行德国思想界的“真正的社会主义”思潮从哲学基础到观念形态的各个领域，诸如政治纲领、文学、历史学、经济思想等方面的代表性观点和著述一一进行批判，对包括海尔曼·泽米希、鲁道夫·马特伊、格律恩、格奥尔格·库尔曼、贝克尔、克利盖、卡尔·倍克等代表性人物分别进行剖析，因此无疑应把上述论著都包括进去，这就构成了当时德国“真正的社会主义”思想的完整图景，与第一卷中对“黑格尔之后的哲学”派别的批判一起，正好完成了对“德意志意识形态”的总体性批判。

但是，实际上在第二卷写作不久，很可能是在现存手稿中排在最先的《“真正的社会主义”》写完前后，已经传来《德意志意识形态》全书出版遇到困难的消息，这无疑影响了马克思、恩格斯的通盘筹划，因此我们看到，第二卷的各个部分之间的结构没有统一的体例，写作更加分散，主要是对具体著作、人物的评论，观点上也有很多重复的地方，与第一卷相比，更像一个不同时期写作的论文的汇集。

在这里我们不妨把包括《反克利益的通告》和《诗歌和散文中的德国社会主义》在内的关涉对“真正的社会主义”思潮的评论材料一起作为第二卷的内容，对其写作过程梳理如下：

1. “真正的社会主义”的理论渊源

“真正的社会主义”是空想社会主义在德国的一种特殊形式，它在当时激进的知识分子中广泛散布和流行，而且对德国工人运动产生着越来越大的影响。在马克思、恩格斯看来，“真正的社会主义”者与法国和英国的社会主义者和共产主义者不同，后者的学说是以对资本主义或无产阶级的分析为出发点的，他们保卫无产阶级化了的中产阶级或无产阶级的利益；而“真正的社会主义”者既不直接参与民主主义的小资产阶级的斗争，也不参与革命的手工业者和无产阶级的斗争，只是根据那些主要从费尔巴哈和赫斯那里“抄袭”来的哲学基础建立自己的政治纲领和学说。由此也就产生了其思想的特殊性：由于缺乏一种坚实的社会基础而带有思辨色彩和空洞倾向。

在马克思、恩格斯看来，“真正的社会主义”既然是从费尔巴哈和赫斯的人本主义的共产主义出发的，把社会主义变成为一种伤感的空想主义。那么，它给德国革命斗争的发展造成的危险，就同它给德国无产阶级造成的危

险会一样大，因为那时德国的无产阶级正在形成，力量还很微弱。因此，马克思、恩格斯认为有必要对其予以批判，与此同时，也要辨析和厘清给"真正的社会主义"提供了哲学基础的费尔巴哈和赫斯的思想的实质。

马克思、恩格斯对费尔巴哈的批判是结合《费尔巴哈》那一章的修改进行的，以正面阐述其思想的行文笔调为主；对赫斯的批判也并不像对鲍威尔和施蒂纳的批判那样具有系统性，显得非常简略。虽然在马克思、恩格斯写作《德意志意识形态》时，赫斯同他们有合作，并且那时他同他们的联系也还是很密切的，但是，毕竟因为赫斯和费尔巴哈一起给"真正的社会主义"提供了理论基础，马克思、恩格斯对他的思想还是表达了自己的看法并给予了一定的分析，只不过，比起对其他人的批判来说，远不那么具体罢了。他们先是在《圣布鲁诺》章中的一处指出：他们对赫斯的著作不负任何责任[①]，而且在理论范围内与赫斯无关。然后在第二卷对格律恩的《法兰西和比利时的社会运动》一书进行评述时说：赫斯的东西"已经带有非常模糊的和神秘主义的性质"，他满足于不断地重复同样的一些观念，而且"由于有人在它已经陈旧了的时候还在《德国公民手册》、《新轶文集》和《莱茵年鉴》上不断地加以重复，因而才变成了枯燥的和反动的东西"。格律恩著述中的思想就是从赫斯那儿抄来的，"是以最冠冕堂皇的手法"对赫斯思想的转述。[②]

2. "真正的社会主义"的哲学

对费尔巴哈和赫斯的批判，在某种意义上说不过是对"真正的社会主义"批判的序幕。接下来的批判具体集中在《莱茵年鉴》上的两篇文章和卡尔·格律恩的一部书上。

《莱茵年鉴》是《莱茵社会改革年鉴》（Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform）的简称，它是由当时的出版商海·皮特曼办的杂志；共出版过两卷，第1卷于1845年8月在达姆斯塔德出版，第2卷于1846年年底在位于德国和瑞士边境的别列坞出版，其总的方向为"真正的社会主义"

---

① "'莫·赫斯'（对于他的著述，恩格斯和马克思完全不负任何责任）"，见马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第113页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第580页。

思潮的代表人物所左右。马克思、恩格斯的批判首先针对发表在这一杂志上的两篇文章《共产主义、社会主义与人道主义》和《社会主义的基石》来展开，因为他们认为，这两篇文章特别具有“真正的社会主义”的特色。

《共产主义、社会主义与人道主义》作者是海尔曼·泽米希（H. Semmig）。在马克思、恩格斯看来，“在这篇文章中十分自觉地、而且以强烈的自尊感表露出‘真正的社会主义’的德国民族性质”,其实全文的“整套词句差不多是”别人的著述中抄来的，作者在社会主义方面所做的“科学工作”只限于把其他著作中的思想“加以组织和重复而已”。这种“披着社会主义外衣的德国哲学，为了装饰门面，也转向‘粗暴的现实’，但是它对现实却始终保持很大的距离”。而“真正的社会主义”者在发表了自己关于一般体系的意见以后，就不必费力气地去研究共产主义体系本身了。总之，马克思、恩格斯认为，“这篇文章使我们再一次认清，德国人的虚假的普遍主义和世界主义是以多么狭隘的民族世界观为基础的。”[①]

《社会主义的基石》是鲁道夫·马特伊（R. Mattäi）的文章。它以“美文学的诗的形式”为开场白，宣称“当旧世界的大厦倒塌了的时候，人类的怀着自己一切愿望的心在彼岸世界找到了避难所；它把自己的幸福移到了那里”。在马克思、恩格斯看来，这篇文章的“整个开场白是幼稚的哲学神秘主义的典型”,是“从必须消灭生活和幸福之间的二重性这样一种思想出发的”。马克思、恩格斯详尽地分析了文章所谓“三块建筑基石”[②]，它们“连同在《二十一印张》中、《德国公民手册》和《新轶文集》中看到的坚固的花岗岩石块，就构成了‘**真正的社会主义**’（它同时又是**德国的社会哲学**）准备在上面建立自己的教堂的那座岩石”，但是这基石是多么虚幻和飘渺啊。

3. “真正的社会主义”的历史编纂学

“真正的社会主义”思潮的另一个代表人物是卡尔·格律恩（K. Grün），他出生于普鲁士维特伐利亚省，很早就开始了文学评论生涯，特别

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第 539—554 页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第 555—572 页。

赞赏那种旨在实现自由主义主张的“青年德意志”运动的美学纲领，受到诸如“善，真！充满真善形式的美!”这样格言的影响。1844 年 12 月格律恩在《德国公民手册》（1845 年卷）上发表了《费尔巴哈与社会主义》的文章。1845 年 5 月他又在达姆斯塔编辑出版了《新轶文集》[①]，其中收入了赫斯的《论德国的社会主义运动》、格律恩自己所撰写的《生产运动》、《目前法国的社会主义和共产主义。洛·施泰因关于当代史的评论》、《泰·蒙特论社会的历史》、《泰·厄尔克斯论社会主义和共产主义运动》等文章。大约同年 8 月下旬迟至 9 月中旬他又出版了《法兰西和比利时的社会运动》这本作为多卷本社会主义史的序篇的书。

在上述论著中，格律恩旨在以尽量系统的、同时又是通俗易懂的方式向德国公众介绍社会主义运动的历史。在他看来，德国不同于英国或法国，它的社会主义直接来自哲学理论的进步，就是说，是由“思想”、而不是由“外在的需要”推动的。就德国而言，社会主义的观念产生于哲学。这充分说明德国哲学本身以及从这种哲学当中产生出来的社会主义对其他学说和民族来说具有明显的优越性。虽然法国社会主义运动较之德国要早、影响要深远，但德国的社会主义决不是“模仿法国人的错误”，相反，它从一开头就是对法国社会主义的“批判”和“补充”。

在《法兰西和比利时的社会运动》一书中，格律恩对法国社会主义和共产主义自圣西门、傅立叶及其学生圣阿芒·巴扎尔（Saintamand Bazad）、巴泰勒米·普罗斯佩·安凡丹（Barthelemy-Prosper Enfantin）、米歇尔·舍伐利埃（Michel Chevalier）、勒鲁（Leroux）和孔西德朗（Considerant）经过埃蒂耶纳·卡贝（Etienne Cabet）、路易·勃朗（Louis Blanc）和泰奥多尔·德萨米（Theodore Dezamy）直到蒲鲁东的发展，同德国哲学和社会理论自康德、费希特、谢林经过黑格尔、费尔巴哈直到魏特林、施蒂纳的发展进行了比较，并且从完全以对人的“真实的”或“真正的”本质的认识为根据的“真正的社会主义”的立场对这两种发展进行了评论，称他们都是

① 之所以起这样一个名字，是因为该书所收集的文章先前是写给《月刊》、《发言人报》等报刊杂志的，但由于受到书报检查机关的指责，没能在上面刊登出来。但这部文集也难逃厄运，在出版后不久即被内务部下令没收，其作者被告知不许再返回德国。

“片面的”、“肤浅的”，总的来说是“不能令人满意的”。

尽管格律恩的论述具有无可置疑的资料价值，尽管他的语言也生动活泼、丰富多彩，但是在马克思、恩格斯看来，他这种看似注重史料汇编式的其实是意识形态的“历史编纂学”并没有认识到法国社会主义和共产主义的实际成就和真正局限性，因为这种“历史编纂学”虽然考虑到德、法两国这两种思想历史发展过程在理论上的同时性，同时却几乎完全脱离了它们的现实历史基础的实际上的非同时性，因而是相当随意的。

然而，《法兰西和比利时的社会运动》一书出版后却产生了很大的影响，诸如《特利尔日报》、《曼海姆晚报》、《德意志电讯》、《我们的现代和未来》、《未来杂志》乃至《维斯特伐利亚汽船》、《反对派》、《普罗米修斯》和《文艺杂谈》等报刊上都发表了介绍和评论，甚至费尔巴哈一段时期也“致力于”研究此书，还把它送给“尊敬的亨利希·海涅”。

该书的出版社列斯凯受格律恩的委托将书寄给了马克思。马克思不仅立即阅读了该书，而且毫不迟疑地把它视为进行一场原则性争论的契机。现在流传下来作为《德意志意识形态》第二卷第四章的对格律恩这本书的批判是恩格斯加工过的付印稿，马克思所写的原稿没有留传下来。迪特·戴希塞尔考证，在1946年2月底至3月底期间起草《德意志意识形态》第二卷之前，马克思就有单独写作原稿的可能性，具体说，“最早写于1845年9月底10月初，最迟写于1846年5月底”。[①]

马克思的批判集中在两个问题，一是要证明格律恩的基本理论构想依赖于法国社会运动或法国社会主义和共产主义的历史以及它同德国哲学和社会理论的联系的“结构图”（Konstruktionsschema）。这种图式赫斯于1843年在《来自瑞士的二十一印张》中就已经阐释过了，此后在《德国公民手册》和《新轶文集》中再次阐释，只是形式略加改变而已。二是马克思想证明格律恩的著作（至少在某些段落）同其前辈（主要是施泰因、雷博和勃朗）的表述之间具有实实在在的相似性，而且格律恩在大段大段地抄袭这些表述时

① Dieter Deichsel: Die Kritik Karl Grüns. Zur Entstehung und Überlieferung von Teil Ⅳ des zweiten Bandes der “Deutschen Ideologie”, in: MEGA Studien, 1997/2, S. 103-153. 国内曾有学者将此文译成中文，但注释部分有些未译出，致使很多有价值的文献线索中断，见《马克思恩格斯列宁斯大林研究》，2001年第4辑。

没有注意到其中存在的错误。马克思首先根据圣西门主义、傅立叶主义、卡贝主义、18世纪启蒙运动和法国唯物主义的历史极其详尽地考察了这些抄袭，把它们同其真正的来源和实际内容进行了对照。马克思还特别关注格律恩对法国社会主义者和共产主义者的经济观点所进行的评论，并且注意对照这些观点所由产生的根源的"现实描述"。格律恩把德国的哲学和社会理论说成是"更大的真理"，马克思认为这完全是"颠倒事实"。据此马克思揭示了格律恩这种表述的"核心"和目的，指出它纯粹是为现存制度"辩护"，或者"不学无术地和空想式地把现存制度神圣化"[①]。

4. "真正的社会主义"的预言

《德意志意识形态》一书是以一篇对格奥尔格·库尔曼的批判作为结束的。著名的赫斯研究专家沃·门克在1963年的《吉昂加科摩研究所年鉴》(Annali dell' Istituto Giangiacomo Feltrinelli) 上发表了《赫斯参加〈德意志意识形态〉的工作》一文，专门对这一章内容和赫斯在1845年第6号《社会明镜》期刊上发表过的一篇题为《共产主义先知们的阴谋》的文章作了版本考证，判断出这部分是由赫斯撰写的。这一见解此后为大多数研究者接受。

我们知道，赫斯的思想是"真正的社会主义"的理论基础，或者甚至可以说他本人就是"真正的社会主义"派别的成员之一，那么由赫斯来撰写批判"真正的社会主义"的有关章节，这有什么意味呢？实际上，它表明赫斯的思想处于发展变化之中，他后来一直"力图克服自己是'真正的社会主义'的幻想"[②]；能够参与《德意志意识形态》的写作，就是对自己以前思想反省的一种表征。赫斯执笔的这一章以格奥尔格·库尔曼的《新世界或人间的精神王国。通告》一书作为评论对象。我们在下一章有详尽的介绍。

5. "真正的社会主义"的政治纲领

1846年1月5日，"真正的社会主义"者在纽约创办了德文周报《人民

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第611—613页。

② B. A. 马利宁、B. И. 申卡鲁克：《黑格尔左派批判分析》，社会科学文献出版社1987年版，第196页。

论坛报》(Der Volks-Tribun),其主笔是海尔曼·克利盖,上面所刊登的文章详细阐发了“真正的社会主义”的思想主张和政治纲领,其影响愈加不可小视。在这种情况下,1846年5月11日,恩格斯、日果、海尔堡、马克思、朗勒尔、魏特林、冯·威斯特华伦和沃尔弗[①]等在布鲁塞尔开会,讨论《人民论坛报》的情况。最后通过投票方式(魏特林一人投了反对票)做出五项决议,即“(1)《人民论坛报》主笔海尔曼·克利盖在该报上所宣传的倾向不是共产主义的。(2)克利盖用以宣传这种倾向的幼稚而夸大的方式,大大地损害了共产主义政党在欧洲以及在美洲的声誉,因为克利盖算是德国共产主义在纽约的著作界代表。(3)克利盖在纽约以‘共产主义’的名义所鼓吹的那些荒诞的伤感主义的梦呓,如果被工人接受,就会使他们的意志颓废。(4)本决议连同论据将分发给在德国、法国及英国的共产主义者。(5)本决议送交《人民论坛报》编辑部一份,要求该报在最近几号上将此决议连同论据一并发表。”[②]

同日,恩格斯、马克思起草了关于这些决议的“论据”,分为五个部分:“把共产主义变成关于爱的呓语”、“《人民论坛报》的政治经济学及其对《青年美国》[③]的态度”、“形而上学的夸大”、“向宗教的献媚”、“克利盖个人的言论”等。克利盖的观点和活动受到尖锐的批判。

6. “真正的社会主义”的文学

《德意志意识形态》剩下来的关于对“真正的社会主义”批判的文章是由恩格斯来写作的。

1846年年底,恩格斯开始写《诗歌和散文中的德国社会主义》这篇评论。它分两个部分。第一部分是《卡尔·倍克〈穷人之歌〉,或“真正的社会主义”的诗歌》。卡尔·倍克的长诗《穷人之歌》(Lieder vom armen

---

① 这是《反克利盖的通告》发出时署名的先后顺序。

② 恩格斯等:《反克利盖通告》,《马克思恩格斯全集》第4卷,人民出版社1958年版,第3—4页。

③ 《青年美国》是美国手工业者和工人的组织。该组织是1845年创立的群众性的全国改革协会的核心,协会宣称它的宗旨是无偿地分给每一个劳动者一块土地。40年代后半期协会宣传土地改革,反对使用奴隶的种植场主及土地投机分子,并提出了许多其他民主要求(实行十小时工作制、废除农奴制、取消常备军等等)。许多德国手工业侨民参加了这一土地改革运动,但是克利盖及其“真正的社会主义”同道主张德国侨民放弃争取这种斗争方式。

Mann）于1846年在莱比锡出版。这是一部诗集。恩格斯说：《穷人之歌》的第一首歌就是“献给一个富有的家族的”,“一开始他就表现出他所固有的小资产阶级的幻想”,即他不想“消灭”富有家族的“实际势力，消灭作为这一势力的基础的社会关系；他只是希望比较人道地来运用这一势力”①，这样,《穷人之歌》看起来“歌颂‘穷人’，歌颂pauvre honteux［耻于乞讨的穷人］——怀着卑微的、虔诚的和互相矛盾的愿望的人，歌颂各种各样的‘小人物’，然而并不歌颂倔强的、叱咤风云的和革命的无产者”。②作者“自己已深深地陷到德国的鄙俗风气中，并且过多地考虑自己，考虑沉溺于自己诗中的诗人。我们的诗人在**现代**抒情诗人眼中又成了一个把自己打扮得奇奇怪怪的、妄自尊大的人物。他不是在现实世界中生活和创作诗歌的活动着的人，而是一个飘浮在云雾中的‘诗人’，但这些云雾不过是德国市民的朦胧的幻想罢了”。③

第二部分评论的是格律恩的《从人的观点论歌德》,是恩格斯1847年初写成的。在1月15日致马克思的信中他顺便说到此事：“我想改写关于格律恩论歌德的文章，要把它缩减到二分之一至四分之三印张，并且准备把它用在我们的书中，**如果**你同意这样做的话，请你从速写信告诉我。这本书十分能说明问题，格律恩把歌德的一切**庸人习气**颂扬为**人性的东西**，他把作为法兰克福人和**官吏**的歌德变成了‘真正的人’，而对于一切伟大的和天才的东西却避而不谈，甚至加以唾弃。这样一来，这本书就提供了一个极其出色的证据：**人＝德国小市民**。我只是指出了这一点，但是可以加以发挥，并适当删节文章的其余部分，因为这部分不适用于我们的书。”④

格律恩的《从人的观点论歌德》（Über Goethe vom menschlichen Standunkte）是1846年在达姆斯塔德出版的。在《法兰西和比利时的社会运

---

① 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》,《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第223页。

② 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》,《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第224页。

③ 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》,《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第242页。

④ 恩格斯：《致马克思的信（1847年1月15日）》,《马克思恩格斯全集》第47卷，人民出版社2004年版，第455页。

动》之后，“他把目光投向自己祖国的社会停滞”，他决定“从人的观点”来看一下对德国社会有深刻洞察和理解但又不无矛盾的歌德老人。然而他了解和理解歌德吗？恩格斯极其深刻地剖析了歌德的人格特征，指出，歌德在自己的作品中，对当时德国社会的态度是带有两重性的。有时他对它是敌视的，讨厌它，企图逃避它，向它投以辛辣的嘲笑；有时又相反，亲近它，“迁就”它，称赞它，甚至保护它，帮助它抵抗那向它冲来的历史浪潮。“问题不仅仅在于，歌德承认德国生活中的某些方面而反对他所敌视的另一些方面。这常常不过是他的各种情绪的表现而已；在他心中经常进行着天才诗人和法兰克福市议员的谨慎的儿子、可敬的魏玛的枢密顾问之间的斗争；前者厌恶周围环境的鄙俗气，而后者却不得不对这种鄙俗气妥协，迁就。因此，歌德有时非常伟大，有时极为渺小；有时是叛逆的、爱嘲笑的、鄙视世界的天才，有时则是谨小慎微、事事知足、胸襟狭隘的庸人。……歌德过于博学，天性过于活跃，过于富有血肉，因此不能像席勒那样逃向康德的理想来摆脱鄙俗气；他过于敏锐，因此不能不看到这种逃跑归根到底不过是以夸张的庸俗气来代替平凡的鄙俗气。他的气质、他的精力、他的全部精神意向都把他推向实际生活，而他所接触的实际生活却是很可怜的。他的生活环境是他应该鄙视的，但是他又始终被困在这个他所能活动的唯一的生活环境里。歌德总是面临着这种进退维谷的境地”。[①]格律恩按照一种主观幻想的关于“人的本质”的完美观念来评判歌德，怎么能触及到人性的复杂层面和深度呢？

这种分析使恩格斯意识到，“‘真正的社会主义者’通常有一个习惯，当他们遇到一个他们所不懂的论断的时候（因为这个论断与哲学无关，所包含的是一些法律、经济及其他等等的术语），他们就立刻把它压缩成一句简短的、用哲学术语装饰起来的句子，并且把这种胡话背得滚瓜烂熟，以备随时应用。正因为如此，《德法年鉴》上的法的‘共同体’就变成了上述的哲学上毫无意义的‘普遍的本质’；‘摆脱不自由的普遍的本质’这句话成了政治解放即民主在哲学上的简短公式，‘真正的社会主义者’已经可以把

---

① 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第256—257页。

这一公式放到口袋里去，而不用再耽心学问对自己是个非常沉重的负担了。"①

恩格斯曾对完成对“真正的社会主义”的批判以至最终完成《德意志意识形态》表示过很大的兴致。1847 年 1 月 15 号，他在写给马克思的信中，谈到对“真正的社会主义”批判剩余部分的写作，他说：“现在，当真正的社会主义在四面八方发展起来，除皮特曼之流这些孤独的星群之外又成立了威斯特伐利亚学派、萨克森学派、柏林学派等等的时候，如果我们能够把‘真正的社会主义’这一章再写一遍，那该多好啊！可以根据天空的星座把他们分类。皮特曼是大熊座，泽米希是小熊座，或者皮特曼是金牛座，昴星团是他的 8 个孩子。不管怎样，如果他没有角的话，应该给他安上。格律恩是宝瓶座等等。"② 恩格斯的工作可能一直持续到 1847 年 4 月。

遗憾的是，根据这部手稿的结尾判断，这部著作没有写完。

① 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第 4 卷，人民出版社 1958 年版，第 252 页。

② 恩格斯：《致马克思的信（1847 年 1 月 15 日）》，《马克思恩格斯全集》第 47 卷，人民出版社 2004 年版，第 454—455 页。

第　三　章

思想的参与者——赫斯“问题”

从上一章的叙述可以看出，《德意志意识形态》的作者并不只是马克思、恩格斯，莫泽斯·赫斯至少参加了书中两章的写作。于是新的问题产生了：为什么作为该书第二卷批判对象的“真正的社会主义”思潮的理论奠基者的赫斯会参加有关章节的撰写？他在写作这一著述过程中究竟起过什么作用？他当时的思想与马克思、恩格斯之间到底存在怎样的关联？我认为，甄别清楚这些问题对于客观、全面地把握《德意志意识形态》丰富而复杂的思想内涵、改变长期以来马克思主义哲学史研究中存在的简单化定性和划界具有很重要的意义。

一、赫斯是在什么意义上参与写作的

我们已经知道，《德意志意识形态》是一部事先并没有经过十分严密的通盘考虑和筹划，而由若干写法不同、篇幅长短不均的章节所组合而成的相当松散的著述。从总体上看，马克思、恩格斯在写作这一著作的时候沿用的仍是当年写作《神圣家族》时的布局谋篇方式，即选择批判对象的有关著作或文章来展开分析，进行批判，进而阐发他们自己的看法和观点。赫斯只是参与了其中很少章节的撰写，为了比较清楚地说明他所执笔的部分在全书中的位置，我们将《德意志意识形态》的篇章结构列表如下：

<table>
<tr><th></th><th>批判对象</th><th>批判的依据（文本）</th><th>《德意志意识形态》中的章节</th></tr>
<tr><td rowspan="5">第一卷</td><td>鲍威尔</td><td>《评路德维希·费尔巴哈》</td><td>《圣布鲁诺》</td></tr>
<tr><td rowspan="2">施蒂纳</td><td>《唯一者及其所有物》</td><td rowspan="2">《圣麦克斯》</td></tr>
<tr><td>《施蒂纳的评论者》</td></tr>
<tr><td>卢格</td><td>《巴黎二载。文稿和回忆录》</td><td>《格拉齐安诺博士，德国哲学界的小丑》</td></tr>
<tr><td>费尔巴哈</td><td></td><td>《费尔巴哈》</td></tr>
<tr><td rowspan="8">第二卷</td><td>海尔曼·泽米希</td><td>《共产主义、社会主义与人道主义》</td><td rowspan="2">《〈莱茵年鉴〉或“真正的社会主义”的哲学》</td></tr>
<tr><td>鲁道夫·马特伊</td><td>《社会主义的基石》</td></tr>
<tr><td>格律恩</td><td>《法兰西和比利时的社会运动》</td><td>《〈法兰西和比利时的社会运动〉或“真正的社会主义”的历史编纂学》</td></tr>
<tr><td>格奥尔格·库尔曼</td><td>《新世界或人间的精神王国。通告》</td><td rowspan="2">《“霍尔施坦的格奥尔格·库尔曼博士”或“真正的社会主义”的预言》</td></tr>
<tr><td>贝克尔</td><td>《宗教运动和社会运动的喜讯》上的文章</td></tr>
<tr><td>克利盖</td><td>《人民论坛报》上有关言论</td><td>《反克利盖公告》</td></tr>
<tr><td>卡尔·倍克</td><td>《穷人之歌》</td><td rowspan="2">《诗歌和散文中的德国社会主义》</td></tr>
<tr><td>格律恩</td><td>《从人的观点论歌德》</td></tr>
</table>

表中用楷体标出的部分，即批判卢格、库尔曼和贝克尔的章节是由赫斯来执笔完成的。尽管马克思、恩格斯对这些部分进行过不同程度的修改和处理（详情见后），但可以毫不夸张地说，赫斯真正参与了《德意志意识形态》的写作，也正因为如此，MEGA^2 的编者拟把他作为该书的作者之一列入新版。

那么，为什么要让一位与自己的批判对象（“真正的社会主义”思潮）有思想渊源的人来参与这种批判呢？很多文献专家对此表示不能理解。比如，《莫泽斯·赫斯通信集》的编者、长篇传记《莫泽斯·赫斯，他的生活史》的作者爱·西尔伯纳尔就认为，赫斯参加该书的准备工作本身就是“命运的嘲弄”[①]。而赫斯著作《哲学和社会主义文集》的编者、重要论文

① Edmund Silberner: Moses Hess. Geschichte seines Lebens, Leiden, 1966, S. 249.

《赫斯参加〈德意志意识形态〉的工作》的作者沃·门克也表示过，“赫斯参加一部对他进行尖锐批判的著作的撰写工作，岂非咄咄怪事！”[①]《莫泽斯·赫斯与卡尔·马克思》的作者茨维·罗森则断定，“赫斯参加这个对‘真正的社会主义’进行控诉、宣判并说明判决理由的文件的《德意志意识形态》的创作是自相矛盾的。”[②]

此外，还有的文献专家倒是不否认写作《德意志意识形态》时赫斯与马克思、恩格斯之间有过交往，但认为他只是参与了当时拟刊登《德意志意识形态》的杂志《季刊》的筹办、集资和编务工作，所以不得已马克思让他参与了一些章节的写作，但严格说来，这一时期他们之间在思想上已经分道扬镳，不可能有真正的合作。比如，加·戈洛温娜就认为他们可能的合作只限于“在这本杂志[③]范围内”，马克思之所以选择赫斯，“不仅因为赫斯具有出色的新闻工作能力以及看来正在努力掌握马克思和恩格斯的辩证唯物主义和科学共产主义观点，而且也可能因为他在德国新闻工作者和出版者中间享有一定的声誉并同一些富裕的德国企业主有联系，这些企业主能够为计划创办的《季刊》筹集资金”[④]。雅·罗基扬斯基同样质疑“马克思、恩格斯同赫斯果真能够共同创作同一部理论著作吗？”他所持的理由是，“他们在……世界观的立场是完全不同的。不应当忘记，赫斯去布鲁塞尔时是唯心主义者，是那些按‘真正的社会主义’思想撰写的文章和小册子的作者。他怎么可能参加一部不仅制定和维护完全不同的历史哲学原理的辩证唯物主义体系，而且还对‘真正的社会主义’进行猛烈批判的著作的创作呢？在马克思和恩格斯数十年的理论工作过程中根本找不出一个例子来证明他们同那些世界观完全不同的人哪怕是合写过一部著作。”那么，已经与赫斯成为思想“论敌”的马克思和恩格斯为什么“在 1846 年 3 月力图避免与赫斯彻

① Wolfgang Mönke: Über die Mitarbeit von Moses Hess an der "Deutschen Ideologie", in: Annali, Anno sesto 1963, S. 448.

② Zwi Rosen: Moses Hess und Karl Marx. Ein Beitrag zur Entstehung der Marhschen Theorie. Hamburger Beiträge zur Sozial-und Zeitgeschte, Bd. 18, Hamburg, 1983, S. 114.

③ 这里指的是当时拟刊登《德意志意识形态》的杂志《季刊》。

④ 参看 Г. Д. Голвина: К истории создания и первоначальных планов публикации рукописей "Немецком идеологии" К. Маркса и Ф. Энгельса. из Страницы истории Марксизма и междаународного рабочего движения в XIX. веке, ч. 1, Москва, 1979, С. 1-27。

底决裂呢？大概赫斯对布鲁塞尔共产主义者的一系列出版计划所作的积极努力在这里起了决定性的作用。彻底的公开的决裂无疑会对这些工作产生消极影响”①。这种说法实际上表明，马克思、恩格斯邀请赫斯参加该书的工作，不过是一时利用他以有助于该书的出版或发表而已。

如果仔细甄别就会发现，上述判断基本上从哲学思想上的唯心主义与唯物主义、政治立场上的“真正的社会主义”与科学社会主义的对峙，来判别赫斯与马克思、恩格斯思想的归属的，它不是从思想的传承、锻造和重构的意义上来解释马克思、恩格斯思想的新发展，而是从异质的、断裂性的视角，非此即彼地看待马克思与他的思想传承者、与同时代其他思想家的关系：马克思这时不是已经是唯物主义者了吗？那他怎么能与唯心主义者合作呢？马克思坚持的是科学主义，那他怎么能与“真正的社会主义”为伍呢？然而，对马克思主义阐释史的反省和检视已经表明，仅仅用一种哲学标签或理论术语来简单界定思想家复杂的思想是一件多么不牢靠的事情！撇开对当时社会状况和思想情形的认真分析，武断地判定由解释者自己所划定的思想界线和哲学阵营不能逾越和融通，实际上已经远离了历史真实。至于仅仅把赫斯参与《德意志意识形态》的工作限定在联系出版事宜上，认为马克思、恩格斯只是碍于情面不得已让他参加了一些章节的写作，更是荒谬的论断。比较起来，魏德迈于此书用力更勤，一直都在为其出版奔波，甚至该书的一些章节也是由他誊清的，那为什么不把他也归入该书作者的行列呢？

我认为，赫斯之于《德意志意识形态》的意义，决不仅体现在为它的出版付出过心血，更重要的是，该书所涉及的一些内容或人物是马克思和恩格斯均不了解的，但赫斯本人却非常熟悉且具有评论的资格和能力。同时很多情况表明，马克思、恩格斯这时也很清楚赫斯本人的思想状况与他们之间的异同关系，就是说他们之间既已经发现了彼此的分歧，但总体上认为尚有诸多融通和接近之处。在《德意志意识形态》第二卷中马克思、恩格斯的确对以赫斯思想为理论基础的“真正的社会主义”思潮进行了深刻的批判，

① Jakow Rokitjanski: Zur Geschichte der Beziehungen von Karl Marx und Friedrich Engels zu Moses Hess in Brüssel 1845 \ 1846, in: Marx-Engels-Jahrbuch, Dietz verlag, Berlin, 1986, S. 223-267. 国内曾有学者将此文译成中文，但把除《马克思恩格斯全集》中文版之外的所有注释悉数删去，致使很多有价值的文献线索中断，见《马列主义研究资料》，人民出版社 1988 年版，第3、4 辑。

但同时他们也极有分寸地区分了赫斯与同属于这一派别之中的其他人物之间程度上的差别；也正是基于相同的考量，在第一卷中还针对布·鲍威尔和麦·施蒂纳对赫斯的攻击为其作了辩护。这些情况表明，当时马克思、恩格斯与赫斯的思想之间绝不是处于一种非此即彼的对立关系，而是呈现出非常复杂的状态，异中有同，同中有异；马克思、恩格斯也决不是只想利用赫斯来出版《德意志意识形态》，仅就马克思邀请赫斯参加这一著作的实际写作而言，他们当时是一种**思想合作**；而这种合作是有历史渊源和现实基础的。

二、马克思、恩格斯与赫斯之间关系的流变

赫斯登上德国思想论坛、引起人们关注的时间要比马克思、恩格斯都早。在他的第一部作品《人类神圣历史》（1837）中他就表达了自己对人类历史发展的初步思考、对现代社会症结的本质透视和人类未来命运的展望。他认为，当时社会上存在的利己主义和不平等，是私有制与继承权出现的结果，社会的不平等在现代社会中达到了顶峰；金钱贵族代替了门阀贵族。由于财产的集中和人民的日益贫困化，将不可避免地导致革命，但这将不是一场政治变革，不是改变政府；而是社会革命，它将通过废除私有制与继承权这些形成社会不平等的根源，最后恢复人类的平等与和谐。[①] 在参加了青年黑格尔派的活动后，赫斯接受了费尔巴哈的人本主义与异化学说，并开始产生出将德国古典哲学同法国的社会主义与共产主义学说相结合的想法。

赫斯这些对现实状况与社会发展问题的观察和思考引起了马克思、恩格斯的注意，对他们早期思想产生了很大的影响。茨维·罗森断言赫斯三四十年代的思想和论点“对马克思的学说产生过重要的、有时甚至是决定性的影响”[②]，这虽然被认为是一种带有“倾向性的解释”，但马克思的早期作品表明，这些启迪作用还是非常明显的。赫斯的思想更是恩格斯迅速转向共产

① Moses Hess: Die Heilige Geschichte der Menschheit. in: Moses Heß. philosophische und sozialische Schriften. 1837—1850, Berlin, 1961, S. 62-63.

② Zwi Rosen: Moses Hess und Karl Marx. Ein Beitrag zur Entstehung der Marhschen Theorie. Hamburger Beiträge zur Sozial-und Zeitgeschte, Bd. 18, Hamburg, 1983, S. 132.

主义的助推器。[1] 马克思、恩格斯分别与赫斯从40年代初就开始个人交往，一直保持着友好关系，他们的思想经常产生互动，一段时间曾经相互欣赏。比如，赫斯看到马克思的博士论文后，其中所彰显的自由意向和“自我意识”观念，表达的对精神力量的珍视，以及对“哲学世界化”与“世界哲学化”的期许，给他留下了极为深刻的印象。1841年他在给友人的信里说：“我所崇拜的马克思博士还是一个很年轻的人……他将要给中世纪的宗教和政治以最后的打击。在他身上既有最深奥的哲学的严肃性，也有最机敏的智慧；请你想象一下，卢梭、伏尔泰、霍尔巴赫、莱辛、海涅和黑格尔结合成一个人——我所说的结合不是机械地混合——这将会使你得到一个关于马克思博士的概念”。[2]后来马克思与赫斯在《莱茵报》、《德法年鉴》和巴黎《前进报》都合作过，他的一些著作多次得到马克思的肯定[3]。马克思第一次对共产主义作公开的表态，是在《莱茵报》上写的一篇文章《共产主义和奥格斯堡〈总汇报〉》上，这与赫斯也有着直接的关系。[4]

最能体现马克思与赫斯思想一致性的是《论犹太人问题》与《论货币的本质》。

1843年末至1844年初，赫斯写了《论货币的本质》，并将手稿的一部分寄给《德法年鉴》，但因其停刊而未能发表，直至一年半后，全文才在《莱茵省年鉴》第一卷上刊出。赫斯在这篇论文中一开始便指出，人的生命是生产性的活动的相互交换，它以生活资料作为中介。个体离开了生活资料和个体力量的交换就无法生存。因此，任何人的活动都是类的活动。但是在利己主义的社会中，个体被提升为目的，而类则被贬低为手段，这是人的生

---

① 参看恩格斯：《大陆上社会改革运动的进展》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第491—492页。

② Moses Hess an Berthold Auerbach（1841 September 2），in：Marx-Engels Gesamtausgabe Ⅰ \ 1，Dietz verlag，Berlin，1929，S. 261.

③ 参看马克思：《1844年经济学哲学手稿》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第111—114页。

④ 写这篇文章的起因，是由于《莱茵报》转载了魏特林主办的《年轻一代》杂志上有关柏林住宅问题的一篇短评，接着又发表了赫斯有关在斯特拉斯堡召开的第十次法国学者会议的报道。这些言论招来了代表执政者势力的奥格斯堡《总汇报》的攻击，声称《莱茵报》有共产主义倾向，所以马克思在文章中对此进行了批驳。见马克思：《共产主义和奥格斯堡〈总汇报〉》，《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第291—296页。

活与自然生活的根本颠倒，人为了生活却需要继续出卖人的本质，雇佣劳动就是自由的生命活动的出让与丧失。[①] 赫斯将费尔巴哈关于宗教是人的本质的异化这一思想，扩展到私有制社会的分析中，认为在这样的社会中，人丧失了自己的类本质；犹如在宗教中人将自己的本质异化为神那样，在现实生活中人又将自己的本质异化为金钱，金钱就实现着对人的统治与奴役。为了消灭这种普遍的奴役制，赫斯提出要用爱来代替利己主义，认为由此才能使所有的人都过着符合人的本质的生活，因为“在我们业已达到的这个发展阶段上，如果我们不通过爱结合起来，那我们就只能更加猛烈地相互剥削和吞食”。[②]

1844 年马克思发表的《论犹太人问题》和《论货币的本质》之间，在许多基本观点上是一致的，其中包括运用异化去分析资本主义社会，肯定金钱是人的异化的产物，通过“类存在”或类的活动来论证雇佣劳动的非人性等等。此外，还有一些论点如果加以比较，也可以看出它们有相似之处，例如关于基督教与犹太教的本质，赫斯指出，基督教是利己主义的理论和逻辑，现代世界的本质即金钱乃是现实化了的基督教的本质，而犹太教则将这一点发展到了顶点。在《论犹太人问题》中，马克思也认为：基督教是高尚的犹太教思想，犹太教是基督教的卑鄙的功利主义的运用，犹太教的本质是现世商业的原则等等。至于他们之间的这种相似的观点，其来源则可以追溯到费尔巴哈《基督教的本质》中的有关论点。

在《论犹太人问题》中，马克思还对人权作了剖析与批判，他写道：“但是，自由这一人权不是建立在人与人相结合的基础上，而是相反，建立在人与人相分割的基础上。这一权利就是这种分割的权利，是狭隘的、局限于自身的个人的权利。”[③] 这也可以对比赫斯在《论货币的本质》中的思想，即认为人权的实质是私有制社会的利己主义，在人权中利己主义实际上得到了核准，“因为作为个别的人，作为赤裸裸的、抽象的个人的人们被承认为

---

① Moses Hess: Über das Geldwesen. in: Moses Heß. philosophische und sozialische Schriften. 1837—1850, Berlin, 1980, S. 330.

② Moses Hess: Über das Geldwesen. in: Moses Heß. philosophische und sozialische Schriften. 1837—1850, Berlin, 1980, S. 334.

③ 马克思：《论犹太人问题》,《马克思恩格斯文集》第 1 卷，人民出版社 2009 年版，第 41 页。

真正的人，因为人们宣告了人的权利、独立的人的权利，因而也就宣告了人与人之间互不依属的独立性，他们的分裂和孤立被公开宣布为生活和自由的本质，而孤立的个人则被宣布为自由的、真正的、自然的人”。[①]关于对金钱的批判，马克思写道：“金钱贬低了人所崇奉的一切神，并把一切神都变成商品。金钱是一切事物的普遍的、独立自在的**价值**。因此它剥夺了整个世界——人的世界和自然界——固有的价值。金钱是人的劳动和人的存在的同人相异化的本质；这种异己的本质统治了人，而人则向它顶礼膜拜。”[②] 如果比较《论货币的本质》中下述的一段话：“金钱是用数字来表现人的价值，是我们的奴隶制的标记，是我们遭受奴役的无法消除的烙印，因为可以买卖的人就是奴隶”，[③]那么两者在观点上的一致，应是十分明显的。这种吻合，只可能用他们的观点同是接受了费尔巴哈的影响，以及当时马克思、赫斯和其他青年黑格尔派的成员之间，有着思想交流来加以解释。

众所周知，《1844 年经济学哲学手稿》（以下简称《手稿》）是马克思思想发展中的一部更为重要的著作，它也受到包括赫斯在内的思想家的影响。在《序言》中马克思写道，“除了法国和英国的社会主义者的著作之外，我也利用了德国社会主义者的著作。但是，德国人为了这门科学而撰写的内容丰富而**有独创性的**著作，除去魏特林的著作，就要算《二十一印张》文集中**赫斯**的几篇论文和《德法年鉴》上**恩格斯的《国民经济学批判大纲》**”[④]。这里指的《来自瑞士的二十一印张》文集中的论文指的是《社会主义和共产主义》、《行动的哲学》和《唯一和完全的自由》三篇文章，贯穿其中的一个主导思想是，当代要解决的不是政治问题，而是社会问题，因此今后的努力不是求得政治解放，而是求得社会解放。赫斯认为造成社会苦难的根源是将人排斥于类之外，由此人便成为利己主义的无情的个体，这就

① Moses Hess: Über das Geldwesen. in: Moses Heß. philosophische und sozialische Schriften. 1837—1850, Berlin, 1980, S. 331.

② 马克思：《论犹太人问题》,《马克思恩格斯文集》第 1 卷，人民出版社 2009 年版，第 52 页。

③ Moses Hess: Über das Geldwesen. in: Moses Heß. philosophische und sozialische Schriften. 1837—1850, Berlin, 1980, S. 337.

④ 马克思：《1844 年经济学哲学手稿》,《马克思恩格斯文集》第 1 卷，人民出版社 2009 年版，第 112 页。

产生了人的本质的异化。私有制社会是异化的社会，由它造成的竞争使人们彼此隔离开来并互相对立。为了解脱社会的苦难，就必须建立共产主义社会以取代私有制社会。赫斯认为相对于雇佣劳动的自由劳动，就是共产主义的原则，它就是人的本质的真正体现；这一原则不仅要求在物质生活上贯彻平等的原则，而且在精神生活上也要求贯彻区别于动物的人的原则。这些思想对《手稿》中有关异化劳动与人的本质的思想的影响，是显而易见的。《手稿》的一条主轴，即人的本质是自由自觉的劳动，在私有制社会中劳动被异化为雇佣劳动，而共产主义则是实现人的本质的复归，即人们重新获得了自由自觉的劳动，这一思想不仅是受费尔巴哈的影响，而且直接地是受赫斯的影响。在《手稿》中尤其是第一手稿关于“异化劳动”与第三手稿关于“共产主义”的部分中，马克思不仅研究了赫斯的共产主义与魏特林的共产主义思想，而且还研究了包括圣西门、傅立叶与欧文在内的社会主义思想和蒲鲁东的思想，也包括卡贝和巴贝夫等人的共产主义思想。他对粗陋的共产主义的批判，无疑地与赫斯对它们的批判也是一致的。

然而，马克思毕竟不是一个地地道道的“赫斯派”。在对其思想进行传承与借鉴的同时，也一直在进行着审视和反思，寻求着属于他自己思想的重构和独立。这是一个新旧杂糅、纵横交错的思想锻造过程，后一条线索其实早就隐约地存在着。比如，1842 年 5 月《莱茵报》附刊发表赫斯的《德国和法国在集权问题上的态度》时，马克思就指出赫斯是将“自己的抽象概念”偷偷地塞进哲学里。在《共产主义和奥格斯堡〈总汇报〉》中为共产主义辩护时，马克思又发出与赫斯不一致的声音，即“不承认现有形式的共产主义思想具有**理论上的现实性**，因此，更不会期望**在实际上去实现**它，甚至根本不认为这种实现是可能的事情”。[①]《德法年鉴》时期马克思更强调避免用某种抽象的原则去建立共产主义的体系，而是要通过对旧世界的批判，去导出共产主义的结论。《手稿》中马克思在论证产生异化的根源时，提出应该从人的本质具体发展的过程或者说从人类劳动的历史中，去探索异化与私有制产生的根源。这就使原来是与人的本质相联系的异化概念，转而与人

① 马克思：《共产主义和奥格斯堡〈总汇报〉》,《马克思恩格斯全集》第 1 卷，人民出版社 1995 年版，第 295 页。

类劳动的历史以及特定的社会相联系了。他写道：“不难看到，整个革命运动必然在**私有财产**的运动中，即在经济的运动中，为自己既找到经验的基础，也找到理论的基础”。[①]这表明了马克思已沿着对市民社会的解剖通过政治经济学这条途径向前迈进了一步。所以，就在这部受费尔巴哈与赫斯的影响最为明显的手稿里，马克思同他们思想的歧异也更体现出来了。

三、赫斯是如何与马克思、恩格斯合作的

1. 在布鲁塞尔期间赫斯与马克思、恩格斯的关系

上述情形表明，到写作《德意志意识形态》的时候，赫斯与马克思、恩格斯思想之间存在颇为复杂的关联，有歧见但也有合作的基础和可能。翻阅一下他们各自的年谱和传记中有关这一时期的叙述，人们发现并会承认，当1845—1846年赫斯逗留布鲁塞尔时，马克思、恩格斯同赫斯之间根本没有发生过实际的意见分歧和争论，相反谈到的是他们之间友好的、密切的和纯真的关系以及赫斯坚决拥护马克思、恩格斯的思想以及他参加《德意志意识形态》的撰写工作。

赫斯是1845年9月初到达布鲁塞尔的，1846年3月20日左右离开，在那里共待了近七个月。这一时期马克思、恩格斯的思想和个性对赫斯产生着越来越强烈的影响，因此，赫斯打算同他们进行理论和政论方面的合作必然被视为他在布鲁塞尔逗留的重要原因。他和妻子西比拉·佩什一起在马克思住地附近住了下来，他经常接受马克思、恩格斯的直接邀请在一起讨论问题。这表明他们相信赫斯能够成为他们批判活动和新思想阐发的合作者；而且也可以想到，赫斯在他们的影响下重新审视其共产主义的某些思想并日益承认无产阶级在以革命的方式对社会进行社会主义和共产主义改造方面所起的领导作用。因此，马克思和恩格斯完全有理由期望赫斯支持他们的“新哲学”和社会学说的制定。

---

① 马克思：《1844年经济学哲学手稿》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第186页。

2. 写作关于贝克尔和库尔曼的评论

《德意志意识形态》第二卷的结构很有可能是马克思、恩格斯在写作第一卷时就有所考虑的。在对“真正的社会主义”思潮进行批判时选择哪些对象及其论著呢？后来的情况表明，马克思当时对此并没有考虑得很清楚。因为这是一个颇为庞杂的派别，对其中某些人物及其言论的了解、批判，赫斯都要早于马克思、恩格斯。这可能是马克思邀请他撰稿的直接缘由。

赫斯撰写的这一章以格奥尔格·库尔曼的《新世界或人间的精神王国。通告》一书作为评论对象。该书是根据库尔曼在瑞士的魏特林协会举办的演讲会上的演讲稿刊印的，1845 年在日内瓦出版。库尔曼本人是奥地利的雇员，以受到天神感应的先知者的身份奔走于瑞士，目的是使在瑞士的德国手工业者们背离共产主义。瑞士的手工业共产主义是在魏特林和奥古斯特·贝克尔的影响下形成的，曾倾向于阿尔勃莱希特的先知主义。这些德国手工业者在瑞士缺乏一个强有力的组织，革命意识很盲目，容易受到不同学说的蛊惑。库尔曼就妄用了他们的无知和轻信，用一个新的人间天堂即将来临这样的幻象眩惑他们的眼睛，以便使他们背弃共产主义。恩格斯晚年在《论早期基督教的历史》一文中对此作了描述，他说：库尔曼“赴魏特林坐牢的时候，要瑞士法语区的各支部改信他的那种福音，而且在一段时期内做得很成功”,他甚至成功地使奥古斯特·贝克尔相信：他已经决定性地解决了社会问题，而“真正的社会主义”是到了他手里才诞生的。事实上，“我们在库尔曼那里既找不到对于社会关系的分析，也找不到任何具有独创性的思想；所有的不过是夸张之辞和废话”。他的一些说教是对被他庸俗化了的拉梅耐的《一个信仰者的话》一书的一种讽刺的摹拟。他摆出一副能够显示灵迹的神学博士和先知的架势，宣告一个崭新的人间天国即将来临，在那里，所有人都将享受幸福。他用田园诗般的笔调描绘当前的社会如何过渡到未来社会。究其实，“这种关于新世界的学说，不过是饰以拉梅耐式的半圣经味的词句，并用先知的傲慢口吻讲出的一种最平常的故做伤感的胡诌。这并没有妨碍天真老实的魏特林派像那些亚细亚的基督徒拥戴佩雷格林那样拥戴这个骗子。这些人的超民主主义和平均主义达到了极点，甚至把每个小学教师、新闻记者，总之一切非手工业者，都当做有意剥削他们的‘学者’，而对之存有不可克服的疑心；正是这些人，竟让库尔曼这个善做动人表情的

装腔做势能手给他们灌输这样的思想：在‘新世界’中，最大的圣贤，id est［也就是］库尔曼，将调节财富的分配，因而，现在在旧世界里，弟子们就已经应该把一切财富大把大把地供献给这位至圣，而自己则应该对残羹剩饭感到满足。于是，当这种情况继续存在的时候，佩雷格林—库尔曼就靠支部的破费过着十分阔绰和心满意足的生活。诚然，这种情况并没有延续很久；怀疑者和不信仰者中间日益增长的怨言，瓦得州政府进行迫害的威胁，结束了洛桑的这个‘精神王国’，于是库尔曼不见了”。[①]

赫斯在1845年秋就已经针对号称社会主义和共产主义的“救世主”的库尔曼和他的“信徒”贝克尔撰写了一篇题为《共产主义先知的阴谋活动》的尖锐有力的批判文章，并于同年12月发表在《社会明镜》月刊上。这样，当1845年底至1846年初马克思、恩格斯计划批判“真正的社会主义”思潮时，邀请他撰写抨击库尔曼的小册子《新世界或人间的精神王国。通告》的文章时他就有了可以利用的基础。

目前在荷兰阿姆斯特丹国际社会史研究所保存了赫斯撰写的评论贝克尔部分的残稿，使我们了解到，作为《德意志意识形态》第二卷第五章的关于库尔曼的手稿是怎样产生的。起初赫斯把主要注意力放在分析贝克尔1845年4月至9月在洛桑出版的《宗教运动和社会运动的喜讯》杂志上。赫斯写道：“我们面前放着几期《宗教运动和社会运动的喜讯》月刊。我们从中看到了从前的人民作家贝克尔在他结识唯灵论的江湖骗子霍尔施坦的格奥尔格·库尔曼博士期间的决定性倒退——一种不仅是形式上而且也是内容上的倒退。”[②] 赫斯对贝克尔反对共产主义原则感到气愤，尖锐地批判了他关于借助于德国政府实现社会主义思想的想法，并认为贝克尔所建议的通过建立一个拥有工厂、手工工场、学校和教养院的“模范国家”实行公有化的措施只会恢复不平等和剥削。“通过这种新理论应使《新世界》中的‘个

---

① 恩格斯：《论早期基督教的历史》，《马克思恩格斯全集》第22卷，人民出版社1965年版，第529—530页。

② 转引自 Jakow Rokitjanski：Zur Geschichte der Beziehungen von Karl Marx und Friedrich Engels zu Moses Hess in Brüssel 1845 \ 1846，in：Marx-Engels-Jahrbuch，Dietz verlag，Berlin，1986，S. 234。

人自由’得到拯救”。[①]

接着赫斯写了对库尔曼的那本小册子所作的批判性评论。他概括了库尔曼这篇号称“真正的社会主义”“预言”的著述的思想特征，这些概括同马克思、恩格斯关于“真正的社会主义”的观点，特别是同他们在《德意志意识形态》第二卷手稿序言中所阐明的观点非常接近。[②] 这表明，赫斯同马克思、恩格斯一样不仅明确地反对库尔曼，而且也反对一般“德意志意识形态”和“真正的社会主义”。他指出：“一切唯心主义者，不论是哲学上的还是宗教上的，不论是旧的还是新的，都相信灵感、启示、救世主、奇迹创造者，至于这种信仰是采取粗野的、宗教的形式还是文明的哲学的形式，这仅仅取决于他们的教育程度，就像他们消极地还是积极地对待对奇迹的信仰，也就是说，他们是创造奇迹的牧师还是这些牧师的信徒，以及他们所追求的是理论的目的还是实践的目的，都仅仅取决于他们的毅力、性格和社会地位等等一样。”[③]“在思想家看来，整个历史发展都归结为历史发展进程在‘当代所有的哲学家和理论家’的‘头脑’中形成的理论抽象”[④]。有些研究者认为，赫斯抨击库尔曼的文章是经马克思、恩格斯的修改，这是有可能的。此外，文章的标题也经过恩格斯的改动，原先为《圣格奥尔格·库尔曼的著作〈新世界或人间的精神王国。通告〉》，恩格斯则修改为《“霍尔施坦的格奥尔格·库尔曼博士”或“真正的社会主义”的预言。〈新世界或人间的精神王国。通告〉》。在由魏德迈根据修订稿誊清后的赫斯所写的这部分文稿中，也有恩格斯修改过的痕迹。

起初，赫斯评论贝克尔同库尔曼的部分一样都是准备誊清的。为此，在第十六页上赫斯两次直接请求抄写者把附上的贝克尔的小册子《共产主义者要求什么?》的引文加进去。后来马克思和恩格斯可能出于什么特殊的考

---

① Jakow Rokitjanski: Zur Geschichte der Beziehungen von Karl Marx und Friedrich Engels zu Moses Hess in Brüssel 1845 \ 1846, in: Marx-Engels-Jahrbuch, Dietz verlag, Berlin, 1986, S. 234.

② 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第535—538页。

③ 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第630页。

④ 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第631页。

虑把关于贝克尔的手稿退还给了赫斯，而由魏德迈誊清的评论库尔曼的那部分手稿，即为《德意志意识形态》第二卷撰写的手稿一起保留在马克思、恩格斯的文稿中。

3. 联系《德意志意识形态》出版事宜

马克思在写作《德意志意识形态》的同时也一直在思考它的刊发方式，是在杂志上发表还是出版单行本？发表或出版在何时、何处？这些问题能否很快落实直接影响这一著述的行文、选材和篇幅等。起初马克思、恩格斯是针对《维干德季刊》第三期上鲍威尔的文章来写作的，那只是一篇篇幅很短的评论，适宜在一般比较薄的杂志上发表。1845 年 11 月 20 日左右赫斯受马克思的委托，短暂离开布鲁塞尔到德国。24 日或 25 日，赫斯返回，带来消息说，威斯特伐里亚企业主鲁道夫·雷姆佩尔和尤利乌斯·迈尔愿意资助出版一份《季刊》,可由马克思、恩格斯和赫斯来编辑。此外，还洽谈了法国和英国空想社会主义和共产主义者著作的德译文汇编的出版事宜。

当时马克思、恩格斯接近写完批判鲍威尔的草稿，赫斯这一消息可能促使他们加快写作速度，并且调整了写作计划。可能感到《季刊》的篇幅比较大，面对他们一度时期一直翻阅的《维干德季刊》第三期，除了鲍威尔的文章，他们又注意到同期施蒂纳的辩解文章《施蒂纳的评论者》,于是产生了写作《莱比锡宗教会议》的计划。

《季刊》不可能是《德意志意识形态》专刊，马克思、恩格斯和志同道合的共产主义者评论费尔巴哈、麦·施蒂纳、阿·卢格、布·鲍威尔、卡·格律恩以及其他各种青年黑格尔派和“真正的”社会主义者的文章也都发表在这个《季刊》上，协调、平衡、组织和写作稿件的工作至为繁难，这样赫斯在这种纷纭的意识形态论战中扮演的角色就更不可替代了。

后来出版《季刊》的计划落空了①，马克思不得不委托魏德迈去联系其他出版物，但曲曲折折，没有结论。于是只好再找出版商决定出版单行本，这样所写内容不得不再度扩充，先是在评论施蒂纳的辩解文章的时候，决定“插曲般地插入”对当时已经产生了很大“轰动效应”的施蒂纳的《唯一者

① 这些情况可从恩格斯分别于 1846 年 10 月 18 日、12 月、1847 年 1 月 15 日写给马克思的信中可以知道，参看《马克思恩格斯全集》第 27 卷，人民出版社 1972 年版，第 67、82、83、87—89 页。

及其所有物》一书详细的评论（这一部分越写越长，竟达到全部手稿的十分之七），第二卷批判“真正的社会主义”的部分也扩大到五章，赫斯参与写作更成为自然的事情。当然最终单行本也没有能够出版。

4. 批判卢格

除了批判贝克尔和库尔曼的部分外，计划创办《季刊》的时候，赫斯还应马克思、恩格斯要求撰写了第二篇评论，是对卢格的《巴黎二载》一书的分析和批判，这篇文章写于1846年的头几个月，最终命名为《格拉齐安诺博士，德国哲学界的小丑》。

卢格于1846年在莱比锡出版的著作《巴黎二载，文稿和回忆录》中尖锐地批判了社会主义和共产主义思想，同时还对马克思和其他共产主义者1843—1844年在巴黎的活动进行了指责。此外，卡·海因岑也于同年在曼海姆出版了文集《反对派》。马克思对这两部书的内容不了解，他曾写信问赫斯：“海因岑的书究竟是一本什么样的书？关于你格拉齐安诺博士写了些什么？”[①] 赫斯在对卢格的批判中为共产主义学说和纲领进行了辩护，很多分析是很“有价值的”。此外在文章中他还提供了很多关于马克思在巴黎逗留期间和在《前进报》上同卢格论战时的一些情况，这可能是赫斯在写作时马克思直接告诉他的。这也表明写作这篇评论对他们而言是一种真正意义上的合作。

后来，《德意志意识形态》的出版工作遇到困难，赫斯于1846年7月下半月给马克思写信，说他想要尽快继续反驳卢格在海因岑的文集《反对派》中发表的对他的攻击，并且打算在经过适当的修改和补充后把他的文章作为单行本出版。马克思回信表示同意。最终这篇评论卢格的文章分成两部分发表在1847年8月5日和7日的《德意志—布鲁塞尔报》第62号和第63号上。

很显然，赫斯通过上述两篇文章为计划创办的《季刊》做出非常重要的贡献。因此，马克思在1846年7月28日给赫斯的信中，称《德意志意识

① 马克思：《致莫泽斯·赫斯的信（1846年7月28日）》，《马克思恩格斯全集》第47卷，人民出版社2004年版，第380页。

形态》是“我们的著作”①。而在8月1日答复德国出版商卡尔·弗里德里希·尤利乌斯·列斯凯催促其按期交出已经签订了出版合同的《政治经济学批判》手稿的回信中，马克思更是明确说，由于“我、恩格斯和赫斯的一些著作”的事被“耽搁”而无法给他“肯定的答复”。②这些情况表明，马克思真正是把赫斯作为《德意志意识形态》的作者了。

5. 对恩格斯两幅画和马克思的字句的分析

本节最后，我们分析一个相当特殊的资料，就是《德意志意识形态》“费尔巴哈”章原始手稿第15页和第16页空白处两幅人物速写。它们是恩格斯画的，与该页所阐述的内容并不相关。第一幅画的是一个长裤汉全身像，其左手高举着一顶弗利基亚帽，右手握有一把马刀。第二幅则是长裤汉的侧面像，只画到背带下端。把两幅画作一比较可以看出：它们画的是同一个人。雅·罗基扬斯基曾把这两幅画与流传下来的赫斯的肖像进行了比较，认定恩格斯画的是赫斯，并且指出这是“为了对赫斯在布鲁塞尔几年中的典型思维方式和行为方式作一讽刺性的评注”，表明1845—1846年马克思、恩格斯同赫斯的关系不佳，因而不可能进行合作。③

除画之外，在15页画的旁边还有马克思写下的两个字句：“宗教　具有这样的意识形态的德国人。”这是什么意思呢？对此有两种解释，MEGA[1]的编者认为马克思所写的字句与旁边论费尔巴哈的手稿的内容直接有关，是对其内容的抽象和注释，而与画无关，因此应该是“[宗教]具有这样的意识形态的德国人。”④ MEGA[2]的编者则持另一种看法，他们辨认的结果是：“‘宗教’和‘具有这样的意识形态的德国人’”，进一步的解释是，“宗教”的字样是写在马克思加画在长裤汉手中的一面小旗子上的，这样马克思所写的字就如同画本身一样，与旁边论费尔巴哈的手稿的内容无关，更恰当地

① 马克思：《致莫泽斯·赫斯的信（1846年7月28日）》，《马克思恩格斯全集》第47卷，人民出版社2004年版，第380页。

② 马克思：《致卡尔·弗里德里希·尤利乌斯·列斯凯的信（1846年8月1日）》，《马克思恩格斯全集》第47卷，人民出版社1960年版，第382—383页。

③ Jakow Rokitjanski：Zur Geschichte der Beziehungen von Karl Marx und Friedrich Engels zu Moses Hess in Brüssel 1845 \ 1846，in：Marx-Engels-Jahrbuch，Dietz verlag，Berlin，1986，S. 253.

④ Karl Marx \ Friedrich Engels：Die deutsche ideologie. in：Marx-Engels Gesamtausgabel I \ 5，Dietz verlag，Berlin，1986，S. 21.

说，它是对恩格斯所画漫画的意旨的注释和说明。[1]

我认为，即使雅·罗基扬斯基的猜测是对的，即恩格斯画的是赫斯，但从中得出这是对赫斯的“讽刺性的评注”,体现的是一种“轻蔑嘲讽的态度”,进而认为这时马克思、恩格斯与赫斯思想之间存在严重分歧，根本不可能进行合作的结论是过于武断了。实际上就在该手稿第16页上恩格斯用同一种颜色的画笔，还画了另外一个人的侧面头像。雅·罗基扬斯基认为“大概画的是费尔巴哈”。按照他的解释，马克思、恩格斯这时与费尔巴哈同属所谓“唯物主义”阵营，很多思想仍有相同之处。那么，我们就要发问了：为什么同一页的两幅画，对赫斯表达的是轻蔑和嘲讽，而对费尔巴哈表达的就是认同和赞赏呢？这样说来，这些画如果可以排除是恩格斯的无意识地即兴娱记（而其实这是最可能的），那么至多只能表明，这时马克思、恩格斯是关注赫斯和费尔巴哈思想的！对他们的态度则决然不能只是单纯的否定或首肯，而可能有更为复杂的考量。至于马克思所写下的字句，如果有什么深刻的意思的话，我认为，“宗教”一词指的可能是关于赫斯或费尔巴哈思想中所涉及的话题，而不是指他们的思想本身就是一种宗教。

四、“真正的社会主义”与赫斯的关系

毫无疑问，在《德意志意识形态》第一卷中，马克思、恩格斯在一定意义上是和费尔巴哈、赫斯站在同一条战线上回击鲍威尔、施蒂纳和卢格等人，这是他们思想中具有相同或相似之点的体现；但如果仔细研读马克思、恩格斯的论述以及同一时期他们各自的著述，也可以发现，他们的思想之间实际上同时已经有了差别甚至分歧，这也是不应讳言的。事实上在第二卷对“真正的社会主义”的批判中，马克思、恩格斯分析这一思潮的哲学基础，就涉及他们的思想同费尔巴哈和赫斯的思想分歧点。

从青年黑格尔派转向共产主义的成员，一般都肯定德国哲学，尤其是费尔巴哈的哲学，必然要导致共产主义的结论；不仅赫斯等人是这样理解的，

---

① Karl Marx \ Friedrich Engels: Die deutsche ideologie. in: Marx-Engels Gesamtausgabe 2 probeband, S. 442-443.

就是马克思、恩格斯当时也是如此。马克思在1844年8月11日给费尔巴哈的信中提到他的《未来哲学原理》等著作所产生的影响时，就写道：“在这两部著作中，您给社会主义提供了哲学基础，而共产主义者也就立刻这样理解了您的著作。建立在人们的现实差别基础上的人与人的统一，从抽象的天上降到现实的地上的人类这一概念，如果不是**社会**这一概念，那是什么呢?”[①] 而恩格斯在1845年2月还写道：“我所知道的最重要的事情是德国当代最杰出的天才的哲学家费尔巴哈博士宣布他自己是共产主义者”，由此“德国的哲学家（费尔巴哈是他们的最杰出的代表）和德国工人（以魏特林为代表）的联盟……就快要实现了”。[②]恩格斯正是将这一事实看作是哲学理论与工人运动的实践相结合的开端。

马克思自觉地表明和费尔巴哈的分歧并对他的观点进行批判是从《关于费尔巴哈的提纲》开始的，虽然这还是一份供日后进一步研究用的一些概括性的提要，然而正是其中的一些基本思想在《德意志意识形态》里以完整的体系的形式再现出来了。马克思、恩格斯指出：费尔巴哈所犯的错误，表现在最近发表的文章里，他借助于“社会的人”这一概念，宣称自己是共产主义者，这样就使共产主义成为空洞的范畴，至于费尔巴哈在人与人之间的关系问题上的全部推论，无非是要证明人与人有着相互的需要，因此人是社会的人，并且由此肯定承认这一观点的人，就是共产主义者。他们进一步指出，费尔巴哈对共产主义的理解，不过是从他的抽象的人性理论所得出的结论，而且他“仅仅限于在感情范围内承认‘现实的、单个的、肉体的人’，也就是说，除了爱与友情，而且是理想化了的爱与友情之外，他不知道‘人与人之间’还有什么其他的‘人的关系’”[③]。因此，在费尔巴哈那里，即使是对现实的批判，也只是限于用这种抽象的人的本质去与现实的人对比，当他看到现实的人是大批患肺痨病的贫民，而不是健康的人的时

① 马克思：《致路德维希·费尔巴哈的信（1844年8月11日）》，《马克思恩格斯文集》第10卷，人民出版社2009年版，第13页。

② 恩格斯：《共产主义在德国的迅速进展》，《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1957年版，第594、595页。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第530页。

候，为了解决抽象的人与现实的人的矛盾，便只有诉诸“类的平等化”等等。所以“正是在共产主义的唯物主义者看到改造工业和社会结构的必要性和条件的地方，他却重新陷入唯心主义”①。

一般的说法，“真正的社会主义”是以费尔巴哈和赫斯的观点为其哲学基础的，然而仅仅指出一个派别的哲学基础还是远远不够的。《德意志意识形态》第二卷松散的结构表明，对“真正的社会主义”的批判不是一件容易的事情，因为这并不是一个一下子形成的统一的完整的流派，这一思潮内部并不一致，它分裂成集合在某一报刊周围的许多小集团，集团内部各成员之间观点也有差别。过去的马克思主义哲学史论著鉴于“真正的社会主义”是马克思的批判对象，对其往往采取轻蔑的态度，任意讽刺、挖苦和指责，认定其哲学基础、社会理想、思考方式与政治主张一无是处，用一种非此即彼、完全不能融通的方式处理当时马克思、恩格斯的思想与这一派别的关系。然而，现在我们可以看一下，马克思、恩格斯是在什么意义上批判“真正的社会主义”的哲学基础及其政治立场的？哲学基础与政治立场是天然一致、一一对应与相互表征的吗？这直接关乎客观地理解和分析赫斯在这场批判中的特殊处境和独特作用。

1844 年西里西亚纺织工人起义使社会主义与共产主义成为德国思想变革中非常时髦的口号。当时德国社会中，封建统治和资本的作用错综复杂，还有一个新的情况，使得马克思、恩格斯不得不注意到，费尔巴哈和赫斯的思想已经通过格律恩等人形成一个“真正的社会主义”的思潮。很多人高举爱和博爱的旗号，认为自私、利己和孤独应为爱和博爱所取代，用爱与利己主义相抗衡。基于这种认识，他们不承认政治活动的必要性，把争取社会改造的斗争同政治活动对立起来，拒绝坚决的革命；他们把世界主义同独特的民族主义奇特地结合起来，设想某一国家可以避免某一社会经济发展阶段，“省却了要走漫长的实际的道路”，比如，主张德国就不应重复法国的历史。马克思、恩格斯分析这股思潮时指出：它“所关心的既然已经不是实在的人而是‘人’，所以它就丧失了一切革命热情，它就不是宣扬革命热

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第 1 卷，人民出版社 2009 年版，第 530 页。

情，而是宣扬对于人们的普遍的爱了”。[1]这种用人类之爱去代替无产阶级为争取自身解放而对资产阶级进行斗争的思路，在德国的知识界有相当大的影响，甚至很快渗透到一部分旅法与旅美的德国工人组织中。因此马克思、恩格斯认为要以科学社会主义去武装工人的思想，使无产阶级理解自身的历史使命，并且组织起来向旧世界宣战，就必须要清除这种想法。

马克思、恩格斯还注意到，“真正的社会主义”的代表人物格律恩的著作的要点都是以自己的方式转述赫斯的思想，但实际上有很大的差别。如果说赫斯的著作在促使德国知识界去注意社会主义与共产主义理论，还曾经起过一些作用的话，那么经过以后不断地重复和转述，到了格律恩那里，已变成为无稽之谈了。马克思、恩格斯责问道：“格律恩先生是否把他在赫斯和其他作者那里读到的东西正确地抄写下来了呢?”[2] 这表明，他们还是将赫斯作为一个先行者与后来那些已经因反复咀嚼变得枯燥无味的、而又不时渗入一些虚幻的想法的格律恩的思想加以区别的。

特别是在赫斯执笔的批判库尔曼的部分，有一段文字颇值得注意：“我们这位先知用真正的田园诗的笔调描绘从现在的社会孤立状态向团体生活的过渡。……他把已经在所有文明国家中成为严峻的社会变革的先驱者的现实社会运动，变为**安逸的**、**和平的改变**，**变为宁静的**、**舒适的生活**，在这样的生活中世界上的一切有产者和统治者可以**高枕无忧**了。对唯心主义者来说，**现实**不过是现实事件的**理论抽象**，不过是这些事件的观念象征，而**现实事件**只不过是‘旧世界走向灭亡的**象征**’。”[3] 有的论者猜测这段话可能出自马克思、恩格斯的手笔，但不管怎样，它表明了他们与赫斯在这方面的意见是一致的，即主张社会革命而和“真正的社会主义”的社会改良相对立。所以马克思、恩格斯在批判“真正的社会主义”时，仍然与它的理论来源的奠基人——赫斯在一定的范围内保持着联盟。同时，赫斯参与了《德意志意

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第537页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第581页。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第639页。

识形态》的撰写工作，也表明了他对自己的“真正的社会主义”的一种反省，这就是说，赫斯力图克服自己的“真正的社会主义”的幻想。

很清楚，马克思同“真正的社会主义”思潮包括作为其哲学基础的费尔巴哈和赫斯思想的分歧，并不在于后者运用了“哲学—伦理的阐释方法”或人道主义尺度，而在于他们使这种方法、尺度与“现实运动”、与“受历史条件制约的各生活领域”的经验事实相分离；并不在于“真正的社会主义”者们谈论人、人道主义或人的本质，而在于他们“始终一贯”地把“各个具体的一定的个人”变为“人”,“把各个具体的一定的个人间的关系变为‘人’的关系”。[①]很显然，作为社会主义思潮中的不同派别，议题、主旨上的相同是可能的。这也正是赫斯思想作为“真正的社会主义”思潮的哲学基础，但他本人仍被马克思利用来批判同属于这一思潮中的贝克尔、库尔曼和卢格等人的缘由。

后来事态的发展表明，马克思、恩格斯对“真正的社会主义”的批判，也给赫斯很大触动和影响，他真诚地认同这种批判是公正的，在 1846 年 7 月 18 日给马克思的信中，他指出：“我完全同意你对共产主义著作界的看法”,“现在必须论证共产主义的追求的历史前提和经济前提，否则不能铲除所谓‘社会主义者’，不能铲除一切花朵的敌人。”[②] 不仅是赫斯有这样的认识，马克思、恩格斯的批判实际上引起了“真正的社会主义”很多成员的反省甚至转变，其中一些人如魏德迈、德朗克、沃尔弗、弗莱里格拉特、沙佩尔、莫尔、鲍威尔、艾韦贝克等都程度不同地接近甚至接受了马克思、恩格斯的立场和思路。特别是《德意志意识形态》之后，1847 年马克思、恩格斯又通过《共产党宣言》等作品继续对这一思潮的批判，使差不多所有著名的“真正的社会主义”者都完全抛弃了自己的理论而成了德国民主革命的领袖。比如，格律恩成了普鲁士国民议会中的左派，克利盖成为民主派中央委员会成员，而吕宁、雷姆佩尔、泽米希则领导着地方上的民主派。

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第 536 页。

② Moses Hess an Karl Marx (1846 July 18), in: Moses Hess. Briefwechsel. S-Gravenhage 1959, S. 152.

通过对写作《德意志意识形态》时赫斯与马克思、恩格斯关系的甄别，我们感到，包括前苏联、东欧和我国在内，过去马克思主义哲学史研究中对这一思想关系的性质鉴定是不准确的，甚至是根本错误的。非此即彼地看到马克思主义与其他思潮之间的关系，在一个流派的帽子底下，抹杀了被归入这一派别的各个思想家之间的差异，采取简单化的方式处理思想家之间的复杂关系，其实无助于了解这一派别的真实情况与复杂内涵。那些否认赫斯与马克思、恩格斯在《德意志意识形态》是一种思想合作的种种判断，基本上是在20世纪80年代中期以前做出的，那时“哲学的党性原则”和“两个转变”的思路仍是解释马克思、恩格斯早期思想发展时普遍采用的模式，它认为对于一个思想家或哲学派别来说，哲学思想与政治立场之间具有一一对应的表征关系，而到写作《德意志意识形态》的时候马克思、恩格斯已经完成了哲学思想上由唯心主义向唯物主义、政治立场上由革命民主主义向科学社会主义的转变。这种解读方式把经过德国古典哲学浸润、锤炼的马克思主义哲学界定为单纯向18世纪“一般唯物主义”的回归，根本无视它之中包含着的其他复杂的思想因素，包括为唯心主义所抽象地发展了的主体性思想、人道主义尺度和自由解放学说，进而把它与其他思想体系截然对立、严格区别开来。其实这种模式所“构建”的马克思主义远没有达到马克思本人的思想高度，处于“前马克思”的思想水准。现在是还历史原像、深刻理解马克思主义哲学真正内涵的时候了。

第 四 章

文本命运与版本源流

一部书的命运犹如个体生命的历程，曲折而多变。对于《德意志意识形态》来说，不仅写作过程断断续续，几经周折，最终作者留下一部由若干写法不同、各章篇幅不均的手稿、誊清稿和刊印稿等构成的相当松散的著述；进一步的考察还会发现，这些遗稿在以后的岁月中保存地点多次转换，有的散落，有的受到“老鼠的牙齿的批判”，有的字迹也变得模糊不清，尤其是经过不同保管者的手之后，他们都进行过不同方式的编码、归档以及对其内容的逻辑处理，手稿从零散发表到全书出版，费时近 90 年，其中的《费尔巴哈》章更出现了多种结构编排不同的版本，近年 MEGA² “《德意志意识形态》研究小组” 又提出新的编排设想以及编排顺序。凡此种种，给作者原始思想的准确呈现和客观理解增添了阻障和困难。显然，弄清楚这些曲折和源流也成为《德意志意识形态》研究中不可或缺的一环。

一、马克思、恩格斯在世时的刊布情形

作为《德意志意识形态》写作“前奏”的马克思对鲍威尔发表在《维干德季刊》1845 年第 3 期上的文章中对《神圣家族》的责难的答复，即《对布鲁诺·鲍威尔的反批评的回答》一文最早刊登在《社会明镜》(Gesellschaftsspiegel) 1846 年第 2 卷第 7 期上，未署名。这是宽泛意义上的《德意志意识形态》写作中发表最早的篇目，但严格说来，诚如我们在第二章

所指出的，马克思、恩格斯是在写完这篇答复之后才朦胧中形成创作《德意志意识形态》的计划的，所以还不能把它作为严格意义上的《德意志意识形态》的组成部分，特别是不能把它与等同于《德意志意识形态》中的《圣布鲁诺》一章。①

此后，马克思、恩格斯一边写作《德意志意识形态》,一边为该书将来的正式刊印和出版做着努力，特别是在进入第二卷的写作之后，他们与众多出版商有着频繁的书信来往。可惜的是这一时期围绕《德意志意识形态》的刊印他们写给出版商的信件保存下来的很少，倒是出版商寄给他们的信有一些留存。比如，1846 年 2 月 10 日，伊格纳茨·毕尔格尔斯写信给马克思说："我怀着更大的兴趣期待着您在信中所提到的那本小册子；我非常关心您是如何客观地判断和理解德国的各种极为不同的愿望和现象的。"② 但马克思致毕尔格尔斯的信就没有流传下来。同年 3 月 7 日，罗兰特·丹尼尔斯也给马克思写信，商讨是单独刊印单行本还是重新出版《德法年鉴》时考虑作为"共产主义哲学（著作）计划""审查"工作的一部分列入。③ 马克思 1846 年 2 月底写给丹尼尔斯的信也没有流传下来。3 月 30 日，朱利安·哈尼在给恩格斯的信中写道："在几个星期以前"就收到了恩格斯的来信，"我高兴地获悉您打算出版《季刊》"以便刊登已经写完的部分。④ 这样说来恩格斯的信大概也写于 2 月底，但恩格斯的这封信同样没有流传下来。3 月 28 日，沃尔夫冈·弥勒写信给另一个出版商尤利乌斯·迈耶尔说，"住在布鲁塞尔的那些人已经把两卷著作交付出版，其中包含了批判格律恩、鲍威尔、施蒂纳和费尔巴哈的章节。对费尔巴哈也要批判吗？究竟要怎样批判

① 当然这里也需要说明，这篇短评的文字同《圣布鲁诺》章中的一处非常雷同，参看《马克思恩格斯全集》第 42 卷，人民出版社 1979 年版，第 364—367 页和第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第 109—111 页。

② Ignaz Bürgers an Karl Marx（1846 Februar 10），in：Karl Marx \ Friedrich Engels Gesamtausgabe，Ⅲ \ 1，Dietz verlag，Berlin，1975，S. 503.

③ Roland Daniels an Karl Marx（1846 März 7），in：Karl Marx \ Friedrich Engels Gesamtausgabe，Ⅲ \ 1. Dietz verlag，Berlin，1975，S. 513.

④ George Julian an Friedrich Engels（1846 März 30），in：Karl Marx \ Friedrich Engels Gesamtausgabe，Ⅲ \ 1. Dietz verlag，Berlin，1975，S. 523.

呢?"[1] 后来，卡尔·路德维希·贝尔奈斯于4月7日写信也问马克思，"您的文集何时出版?"[2]

除了自己联系出版事宜，马克思还委托约·魏德迈与出版商、实业家直接接触和谈判，因为事情的进展并不顺利。出版商们表面看来对这部书很感兴趣，但出于商业利益或者观点分歧，还没有谁真正愿意接受这本未完成的书，再加上当时德国的书报检查制度的干扰，出版的事一直未能得到落实。这样，马克思只好另找出路，便请魏德迈去联系。魏德迈于1846年4月中旬离开布鲁塞尔，走时带走了一部分已经誊清的稿子。4月30日他在给马克思的信中说，他打算建议实业家尤利乌斯·迈耶尔"在灵堡成立一个出版社",因为在德国20印张以下的著作要接受检查，而对二十印张以上的著作来说，这一点在形式上是不适用的，但是这并不意味着这样的著作不会被查禁。魏德迈希望，能够争取到几个资本家干这件事；在获得荷兰公民权之后，他本人也能够得到许可。他请马克思询问一下这方面的情况，并"请速将所缺手稿尽快寄我"。马克思找到了商人卡·格·福格勒，他表示可以承担全部的书籍销售业务，因为他在莱比锡有个经理人，这个人主要是推销禁书。他提出，书本身要在德国印刷，编辑每次都作为出版人，就是说，要"作者自费出版"。福格勒应允了一些条件，愿按市场收入的百分之十，作为寄送、转运、交货、兑现、经理等等费用，承担全部委托业务，条件是把书寄到莱比锡，邮资付讫。在马克思看来，"这是目前出版二十个印张以上的书籍的最好的办法。"这样，马克思1846年5月14日写信给魏德迈说，即将收到第一卷的手稿，第二卷差不多已经完成。第一卷的手稿一到（最好用两个邮包寄这些东西)，殷切希望马上开始付印。如果迈耶尔同意福格勒的建议，那出版的事情就尘埃落定了。[3]

然而，魏德迈与雷姆佩尔和迈耶尔的谈判进行得一波三折，起初雷姆佩

---

① Wolfgang Mülller an Julius Meyer (1846 März 28), in: Zeitgenossen von Marx und Engels. gewählte Briefe aus den Jahren 1844 bis 1852, Assen-Amsterdam, 1975, S. 78.

② Karl Ludwig Bernays an Karl Marx (1846 April 7), in: Karl Marx \ Friedrich Engels Gesamtausgabe, Ⅲ \ 1. Dietz verlag, Berlin, 1975, S. 531.

③ 参看马克思:《致约瑟夫·魏德迈的信》(1946年5月14日),《马克思恩格斯全集》第47卷，人民出版社2004年版，第369—370页。

尔和迈耶尔口头答应了，但实际上一直没有付印。马克思、恩格斯在1846年7月2日给雷姆佩尔的信（这封信也没有保存下来）中，严厉谴责了这两个“威斯特伐里亚的资本家”的拖延、搪塞和推托行为。这导致了雷姆佩尔和迈耶尔借口缺乏资金于7月底最后拒绝出资刊印《德意志意识形态》以及其他社会主义著作。后来有一种流行的看法，即他们拒绝刊印的“真正原因”是出版人自己就是马克思、恩格斯在《德意志意识形态》中所批判的“真正的社会主义”流派的代表人物[①]，这可能是根据恩格斯后来在《“真正的社会主义者”》一文中按照星座的名字讽刺那些“真正的社会主义”的代表的比喻推断的。[②]

不管怎样，原来打算在威斯特伐利亚创办一家出版所用来出版这两卷著作的计划宣告失败，这对于《德意志意识形态》最终没有完成确实产生了直接影响。当时《费尔巴哈》部分还没有写完，对“真正的社会主义”思潮进行批判的第二卷也还处于分散状态，没有统一调整和合并。1859年1月马克思在写作《〈政治经济学批判〉序言》时谈到《德意志意识形态》的写作和出版时曾说：“在布鲁塞尔时，我们决定共同阐明我们的见解与德国哲学的意识形态的见解的对立，实际上是把我们从前的哲学信仰清算一下。这个心愿是以批判黑格尔以后的哲学的形式来实现的。两厚册八开本的原稿早已送到威斯特伐里亚的出版所，后来我们才接到通知说，由于情况改变，不能付印。既然我们已经达到了我们的主要目的——自己弄清问题，我们就情愿让原稿留给老鼠的牙齿去批判了”。[③]

当然，尽管马克思、恩格斯在世时《德意志意识形态》全书没有能够出版，但其中的部分章节在当时还是以零散的方式发表了一些，其具体情况是：

---

① Сочинения К. Маркса и Энгельса. том3, примечания2. Государствнное издательство политической литературы, 1955, С. 589.

② 在恩格斯的比喻中，“双子座”指的是鲁道夫·雷姆佩尔和尤利乌斯·迈耶尔。参看恩格斯：《“真正的社会主义者”》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第442页。

③ 马克思：《〈政治经济学批判〉序言》，《马克思恩格斯文集》第2卷，人民出版社2009年版，第593页。

作为第二卷中一章的《反克利盖通告》于1846年5月以石印单行本形式发行[①]，同时由于布鲁塞尔共产主义通讯委员会的要求，克利盖也于1846年6月6日至13日在他主编的《人民论坛报》第23号和24号上发表了这一文件，该通告还曾刊登于《威斯特伐里亚汽船》杂志1846年7月号上；

起初作为第一卷中的一章的赫斯所写的《“格拉齐安诺博士”的著作：（阿·卢格：）〈巴黎二载。文稿和回忆录〉》于1847年8月5、8日刊登在《德意志—布鲁塞尔报》第62、63号上；

作为第二卷第四章的《卡尔·格律恩。〈法兰西和比利时的社会运动〉（1845年达姆斯塔德版）或“真正的社会主义”的历史编纂学》于1847年8—9月刊登在《维斯特伐里亚汽船》杂志第3年卷第8、9期上；

作为第二卷中一章的恩格斯所写的《诗歌和散文中的德国社会主义》于1847年9月12、16日、11月21、25、28日、12月2、5、9日刊登在《德意志—布鲁塞尔报》第73、74、93—98号上。

我们可以看出，这里发表的几乎都是《德意志意识形态》第二卷的内容。

此后，《德意志意识形态》的出版问题就一直没有再提起。

事隔16年之后的1883年，在马克思去世之后，恩格斯鉴于当时思想斗争的实际状况以及“真正的社会主义”思潮的影响仍然存在，曾经考虑过发表《德意志意识形态》中的一些内容。6月12—13日他在给伯恩施坦的一封信的附言中写道：“1847年马克思和我写了一部**无比**大胆的著作，痛斥了至今仍然盘踞在帝国国会里的‘真正的社会主义者’，您认为把该文作为小品文发表在《社会民主党人报》上是否适合时宜？这是所有用德文写的著作中最大胆的。”[②] 6月22日，他在给伯恩施坦的另一封信中再次提到《德意志意识形态》的手稿，说“您如果去巴黎，务必渡过海峡[③]到我们这

① 恩格斯在1885年谈到《反克利盖通告》的出版时说，它是“在问题涉及当时正在形成的共产党内部事务的特殊场合”发出的。见恩格斯：《关于共产主义者同盟的历史》，《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第198页。

② 恩格斯：《致爱德华·伯恩施坦的信（1883年6月12—13日）》，《马克思恩格斯全集》第36卷，人民出版社1974年版，第40页。

③ 指去英国，当时恩格斯在伦敦，这封是从伦敦发出的。

里呆几天……这里房间已经给您准备好了。到时我要给您看的既有前一封信提到的大胆的稿子，也有其他的稿子。"① 不过，在8月27日的信中恩格斯最终放弃了发表这部手稿的念头，认为"关于大胆的稿子的建议，不如说是一个不好的玩笑。只要存在反社会党人法，只要《社会民主党人报》是唯一能够存在的机关报，那末无论如何不能由于这类次要问题而向党的队伍投下一只纠纷的苹果，如果有人想把这当作'原则性问题'，那就会发生这种情况。"②

伯恩施坦1896年5月在《新时代》杂志上引用了这些书信的内容，并报道了他1884年春拜访恩格斯的情形："关于那部'无比大胆的著作'，（他）在此只是说那是挖苦讽刺'真正的'社会主义的所有代表人物和著作的作品，它有时充满讽刺性的幽默——比如以把吕宁和皮特曼及其伙伴诙谐地比喻为大熊和小熊——，有时又显得冷峻辛辣，而'真正的'社会主义的诗人们遭到了格外尖锐的批判。"③ 根据伯恩施坦的回忆，那部"无比大胆的著作"还应当包括恩格斯1847年初作为第二卷的延续部分写成的手稿，即1932年由苏共中央马克思列宁主义研究院第一次用原文发表时编者加上了《"真正的社会主义者"》标题的那篇短评。此外，伯恩施坦还回忆了恩格斯关于批判施蒂纳和费尔巴哈部分的手稿的一些看法，并且说恩格斯在谈论这些部分时没有一次提到由这些部分所组成的两卷著作《德意志意识形态》总的情况。

无疑恩格斯在发表《德意志意识形态》手稿问题上的反复，直接导致了伯恩施坦这种带有倾向性的回忆，这对他以后处理手稿的态度和行为产生了很大的影响。

---

① 恩格斯：《致爱德华·伯恩施坦的信（1883年6月22日）》，《马克思恩格斯全集》第36卷，人民出版社1974年版，第41页。

② 恩格斯：《致爱德华·伯恩施坦的信（1883年8月27日）》，《马克思恩格斯全集》第36卷，人民出版社1974年版，第55页。

③ Bernstein：Marx und der "Wahre" Sozialismus，in：Die Neue Zeit，14 \ 2，Stuttgart，1895—1896，S. 217. 转引自 Inge Taubert：Die Überlieferungsgeschichte der Manuskripte der "Deutschen Ideologie" und die Erstveröffentlichungen in der Originalsprache，in：MEGA Studien，1997/2，S. 35-36.

二、遗稿的保存、归档情况

马克思逝世以后，恩格斯、倍倍尔、伯恩施坦、德国社会民主党档案馆先后接手过有关《德意志意识形态》的手稿。恩格斯和伯恩施坦对手稿做过标记和编码。有些手稿散失，有些手稿在发表后底稿被毁，还有些手稿是60年代才找到的。

1. *《德意志意识形态》的遗稿及最初保存情况*

1846年7月底，在获得这部著作不能出版的消息后，马克思把当时尚未完成的部分留在布鲁塞尔，以后继续留在那里。

《费尔巴哈》章包括马克思从第1页编到第72页，并用一些笔记加以补充的一篇草稿，以及另外六篇手稿，马克思和恩格斯在其中的三篇上面加上了《一、费尔巴哈》的标题，但没有明确注明它们该如何编排。至于另外三篇手稿，从内容和手稿研究结果来看，也应当编入《一、费尔巴哈》这一组文稿。全部保留下来的稿子包括：《序言》、《一、费尔巴哈。草稿和笔记》、《费尔巴哈》、《一、费尔巴哈。A、一般意识形态……》（《一、费尔巴哈》开头部分的第一篇异文。第A节）、《一、费尔巴哈。正如我们德国的玄想家们所许诺的……A、一般意识形态，特别是德国哲学》（《一、费尔巴哈》开头部分的第二篇异文。《导言》和A的草稿）、《一、费尔巴哈。正如德国的玄想家们所宣告的……》、《各个民族之间的相互关系……》（誊清稿，马克思和恩格斯未注页码）、《由此可见，事情是这样的：……个人……》（誊清稿，马克思和恩格斯未注页码）①。

《圣布鲁诺》章的草稿保存下来的有对开的6张和1个单页，其中缺少第2—5张和第1张的第1页，草稿还包含了马克思后来删去的评论施蒂纳的言论。保存下来的第8张原稿的末尾有一处中断，但是基本上还可以看出它是一份符合发表要求的手稿的底稿，也就是说，这份文稿最初不是当作提

① 这些是将编为MEGA² 第1部分第5卷第2—9编的文稿，见本章第五节。参看 Inge Taubert: Die Überlieferungsgeschichte der Manuskripte der "Deutschen Ideologie" und die Erstveröffentlichungen in der Originalsprache, in: MEGA Studien, 1997/2, S. 32.

纲或者供进一步写作用的手稿而写的。由此可以得出结论：从原稿的特点、内容、篇幅和形式看，可以设想，这份文稿是准备在计划出版的杂志上发表的一篇文章的样稿。

《圣麦克斯·旧约》的底稿是恩格斯撰写的42张手稿，页码1—42页为恩格斯所编。底稿第20张和第21张的内容被收入《一、费尔巴哈》。这份底稿中没有保存下来的是第1—5张，第15张，第22—24张，第27张，第28张的第1页和第31张。在最后修订稿中，只缺少第31张底稿的内容。另外10张半底稿可能在魏德迈誊清修订稿以后被马克思或恩格斯销毁。手稿的保存状况证实马克思和恩格斯对底稿作过重大修改，对篇幅也作过改动，即某些部分作了压缩，对某些部分作了扩充。《圣麦克斯·新约》遗失了《B. 我的交往》中的Ⅰ. 1、2、3、4部分①，以及《B. 我的自我享乐》中的1、2、3、4、5部分②。

至于那些自1846年4月中旬或5月底至6月初以来交到约定的威斯特伐利亚出版所的付印稿，魏德迈应马克思的要求，于1846年7月27日从贝克洛德寄给了住在科隆的罗·丹尼尔斯。其中包括《莱比锡宗教会议》、《圣布鲁诺》、《圣麦克斯》、《莱比锡宗教会议闭幕》、《“真正的社会主义”》、《〈莱茵年鉴〉或“真正的社会主义”的哲学》、《卡尔·格律恩：〈法兰西和比利时的社会运动〉（达姆施塔特1845年版）或“真正的社会主义”的历史编纂学》和《“荷尔斯泰因的格奥尔格·库尔曼博士”或“真正的社会主义”的预言。〈新世界或人间的精神王国。通告〉》③，以及没有保存下来的《“格拉齐安诺博士”的著作：（阿·卢格：）〈巴黎二载。文稿和回忆录〉》和《卡尔·倍克〈穷人之歌〉，或“真正的社会主义”的诗歌》的付印稿④。对于这些付印稿是什么时候、通过什么途径又回到布鲁塞尔马克思手中这一点，迄今尚未弄清楚。它们被送还马克思的时间可能是在卡·路·德斯特尔创办一家图书和杂志出版公司计划失败以后，即1846年12月

① 即“5. 作为资产阶级社会的社会”的前四节内容。

② 即“6. 所罗门的雅歌和唯一者”的前五节内容。

③ 这些是将编为MEGA^{2}第1部分第5卷第10—13、15、16、18和19编的文稿。

④ 这些是将编为MEGA^{2}第1部分第5卷第14、17编的文稿。

以后。根据马克思、丹尼尔斯和魏德迈为《威斯特伐利亚汽船》杂志上发表《卡尔·格律恩：〈法兰西和比利时的社会运动〉（达姆施塔特 1845 年版）或“真正的社会主义”的历史编纂学》一文所做的准备工作，可以推测，这些付印稿直到 1847 年上半年还放在丹尼尔斯那里。①

2. 恩格斯的标注和归类

马克思逝世后，恩格斯接管了他的手稿。现在还弄不清楚他是在什么时候、什么情况下翻阅《德意志意识形态》遗稿的。但有一点是清楚的，即他在原始手稿中的五篇的最后一页，写下了标注，并且初步排列了顺序：

——“一、费尔巴哈。唯物主义观点和唯心主义观点的对立”
——“二、布鲁诺·鲍威尔　1845/46”
——“一、‘真正的社会主义’的哲学”
——“格律恩　四、‘真正的社会主义’的历史编纂学”
——“库尔曼”

以上标注涉及除《圣麦克斯》以外《德意志意识形态》的大部分内容，但在《圣麦克斯》手稿中没有见到恩格斯手写的这种标注。

“一、费尔巴哈。唯物主义观点和唯心主义观点的对立”这一标注是在《一、费尔巴哈。草稿和笔记》的最后一页。现在还没有完全弄清楚恩格斯这里指的是《费尔巴哈》章中的哪些手稿。各种证据证明，直到恩格斯逝世，以《一、费尔巴哈》为标题的手稿有：《一、费尔巴哈。草稿和笔记》、《费尔巴哈》、《一、费尔巴哈。A、一般意识形态……》（开头部分的第一篇异文。第 A 节）、《一、费尔巴哈。正如我们德国的玄想家们所许诺的……A、一般意识形态，特别是德国哲学》（开头部分的第二篇异文。“导言”和 A 的草稿）、《一、费尔巴哈。正如德国的玄想家们所宣告的……》、《各个民族之间的相互关系关系……》（誊清稿，马克思和恩格斯未注页码）、《由此可见，事情是这样的：……个人……》（誊清稿，马克思和恩格

① Dieter Deichsel: Die Kritik Karl Grüns. Zur Entstehung und Überlieferung von Teil Ⅳ des zweiten Bandes der “Deutschen Ideologie”, in: MEGA Studien, 1997/2, S. 103-153.

斯未注页码）。

也没有证据表明，恩格斯对《莱比锡宗教会议》和《“真正的社会主义”》等作过特别的处理，特别是恩格斯没有通过标注相应页码的办法对文稿进行编排。“库尔曼”这一标记与第五章的标题明显不同。在对原始手稿进行辨认和分析之后，可以断定，标注上述标注是恩格斯在马克思逝世以后对手稿所作的唯一处理。

在恩格斯晚年，路·费莱贝格尔“根据恩格斯的吩咐、按照恩格斯口授的内容编制”了一份以《将军的笔记》为标题的清单，其中有几条涉及《德意志意识形态》的手稿：

> “……
>
> 2）施蒂纳，1845/46，摩尔和我
>
> 3）费尔巴哈和鲍威尔，1846/47，摩尔和我
>
> ……
>
> 13）‘真正的社会主义’，1847，摩尔和我
>
> ……”①

这份清单据说是总共21条。清单的结尾处有一个标记，注明清单所提到的手稿中哪些该交给爱琳娜·马克思。第2、3和13条所提到的手稿不属此列。清单没有提到《序言》的手稿。这份清单证实，恩格斯当时是将保存下来的手稿按不同主题分别捆扎起来的。现在保存下来的第二卷的4卷手稿无疑也属于第13条的内容。但是也可以推测，第13条的内容指的是恩格斯在1847年初所写的《“真正的社会主义者”》手稿。

3. 伯恩施坦及德国社会民主党的处理

1893年7月29日，恩格斯在其最后的遗嘱中将自己的遗稿托付给倍倍尔和伯恩施坦，这其中包括了《德意志意识形态》的手稿。根据伯恩施坦的说法，恩格斯逝世以后，这部分手写的遗稿“被装在一个箱子”，交给倍

---

① 资料来源于 Inge Taubert：Die Überlieferungsgeschichte der Manuskripte der “Deutschen Ideologie” und die Erstveröffentlichungen in der Originalsprache，in：MEGA Studien，1997/2，S. 35.

倍尔监管。它们“在很长时间内保存在德国社会民主党档案馆中，后来——在倍倍尔逝世前几年——被转移到我的住处，由我保管”。[1]1924年11月21日由伯恩施坦、鲍·尼古拉耶夫斯基和约·欣里克森在柏林共同签署过一份目录，叫做《交还给党的档案馆的马克思恩格斯手稿以及他们所写的和所收到的书信目录》。[2] 这份目录涉及《德意志意识形态》的部分是：

1. 手稿
a. 手稿 施蒂纳，几叠手稿的页码：74+149+202=425页
b. 手稿“真正的社会主义”=4页
c. 手稿《莱茵年鉴》或“真正的社会主义”的哲学=36页
d. 手稿“真正的社会主义”的预言=12页
e. 手稿 卡·格律恩：“真正的社会主义”的历史编纂学=56页
f. 手稿 路·费尔巴哈=112页（第1—64页及69—116页）
g. ……
2. 书信
第1包书信：……
第2包书信：1张手稿（1页）……
第6包书信：恩格斯《“真正的社会主义者”》一文的手稿……
第9包书信：恩格斯有关“德国社会主义文学”的手稿……
第14包书信：恩格斯的各种手稿[3]

这份目录没有收录《莱比锡宗教会议》和《圣布鲁诺》的手稿，后者当时已经被收进德国社会民主党档案馆保存。

---

① Eduard Bernstein: Friedrich Engels' Testamengt. Seine Bedeutung und sein Schicksal. in: Der Abend. Spätausgabe des Vorwärts, Nr. 438, 18. September 1929, Beil.; Eduard Bernstein: Geist und Ausführung des Engelsschen Testamengts, in: Der Abend. Spätausgabe des Vorwärts, Nr. 442, 20. September 1929, Beil.

② Internation Institute of Social Geschiedenis. Marx-Engels-Nachlaß, Sign. 095; Internation Institute of Social History. Dossier "Zur Geschichte des Marx-Engels-Nachlasses und MEGA1".

③ 资料来源于 Inge Taubert: Die Überlieferungsgeschichte der Manuskripte der "Deutschen Ideologie" und die Erstveröffentlichungen in der Originalsprache, in: MEGA Studien, 1997/2, S. 36-37.

根据“f. 手稿 路·费尔巴哈”这一部分手稿中所编的页码1—64和69—116，可以重现出那些部分以怎样的顺序分别属于以下各编的内容：

1和2=《一、费尔巴哈。正如德国的玄想家们所宣告的……》

3—6=《一、费尔巴哈。A、一般意识形态……》（“一、费尔巴哈”开头部分的第一篇异文。第A节）

7—12=《各个民族之间的相互关系……》（誊清稿，马克思和恩格斯未注页码）

13和14 空白页

15—40=《福音书批判研究》

41—44=《一、费尔巴哈。正如我们德国的玄想家们所许诺的……A、一般意识形态，特别是德国哲学》（“一、费尔巴哈”开头部分的第二篇异文。“导言”和“第1节”的草稿），（不包含第2张，这一张的最后一页上写有“无法编排”字样。）

45—48=《由此可见，事情是这样的：……个人……》（誊清稿，马克思和恩格斯未注页码）

49—64以及69—116=《一、费尔巴哈。草稿和笔记》（不含第1、2、29页和未编页码的背面的内容）

后来伯恩施坦还单独编制过一份《恩格斯所遗留的手稿目录》，其中关于《德意志意识形态》的部分是这样写的：

> ……
>
> 12. 批判施蒂纳的手稿；
>
> ……
>
> 18. 批判费尔巴哈和布鲁诺·鲍威尔的手稿；
>
> 19. 批判“真正的社会主义”的手稿；
>
> ……
>
> 25. 《福音书批判研究》[①]

---

① 资料来源于 Inge Taubert: Die Überlieferungsgeschichte der Manuskripte der "Deutschen Ideologie" und die Erstveröffentlichungen in der Originalsprache, in: MEGA Studien, 1997/2, S. 37.

从这里可以看出，实际上伯恩施坦当时对《德意志意识形态》由哪几部分组成并不清楚，他竟然把《福音书批判研究》也归入其中。

在德国社会民主党档案馆《马克思恩格斯档案目录。目录1》中，恩格斯名下的书稿登记涉及《德意志意识形态》部分的情形是：

卷帙编号：

134《费尔巴哈》手稿第16—19页遗漏的内容；

201《关于费尔巴哈。唯物主义观点和唯心主义观点的对立。对青年黑格尔运动的批判》；

《卡尔·格律恩：〈法兰西和比利时的社会运动〉或“真正的社会主义”的历史编纂学》；

《“荷尔斯泰因的格奥尔格·库尔曼博士”或“真正的社会主义”的预言》

《德意志意识形态。四、“真正的社会主义”》；

202第2篇论文：《私有制、国家、法律》；

228《圣麦克斯》第1、2部分，《新约：“我”》

229《莱比锡宗教会议》。①

此外，目录中还收录了以下内容：

卷帙编号：

128关于“德国社会主义”的文学，1847年

170《经济与消费（属〈德意志意识形态〉的内容）》

177《“真正的社会主义者”》,1847年

180关于费尔巴哈哲学的论述和笔记。②

---

① 资料来源于 Inge Taubert: Die Überlieferungsgeschichte der Manuskripte der “Deutschen Ideologie” und die Erstveröffentlichungen in der Originalsprache, in: MEGA Studien, 1997/2, S. 38.

② 资料来源于 Inge Taubert: Die Überlieferungsgeschichte der Manuskripte der “Deutschen Ideologie” und die Erstveröffentlichungen in der Originalsprache, in: MEGA Studien, 1997/2, S. 38.

4. 阿姆斯特丹国际社会史研究所的收藏

我们知道，马克思、恩格斯大部分手稿后来为阿姆斯特丹国际社会史研究所收藏，该所德国组组长布鲁门博格于20世纪60年代编辑的《马克思手稿和读书笔记目录》中记载了的《德意志意识形态》手稿情况是这样的：

编号 A7 共 8 札对摺纸 662 页[①]，其中 10 页空白。
第 1 札 费尔巴哈——写了 85 页，5 页空白
第 2 札 私有制、国家和法——写了 133 页，3 页空白
第 3 札 莱比锡宗教会议——写了 37 页，1 页空白
第 4 札 圣麦克斯——写了 151 页，1 页空白
第 5 札 新约："我"——138 页
第 6 札 真正的社会主义——40 页
第 7 札 真正的社会主义的历史编纂学——56 页
第 8 札 霍尔施坦的格奥尔格·库尔曼博士等等——12 页
编号 A8《圣麦克斯》对摺纸 6 页（有破损）[②]
编号 A9 石印的《反克利盖通告》。布鲁塞尔，1846 年 5 月 11 日[③][④]

三、从零散刊布到全书出版

马克思、恩格斯去世后，由于《德意志意识形态》的各种手稿处于散乱状态，能够接触手稿的人几乎都没能从总体上把握其原始结构，所以很长

---

① 其中主要是恩格斯的手稿，其中包括几页马克思和魏德迈的手稿，手稿中多处是经马克思修改的，有 26 页磨损很大，文字磨损处已修补上。

② 上面有伯恩施坦写的一句话："《圣麦克斯》,——在社会党文件中已节略地刊印过"。

③ 手稿署名者：恩格斯、日果、海尔堡、马克思、载勒尔、冯·威斯特华伦、沃尔弗。

④ 资料来源于布鲁门博格编辑的《马克思手稿和读书笔记目录》。笔者手头的这份目录，由日本学者川锅正敏 1965 年从阿姆斯特丹国际社会史研究所抄回，刊登在日本《立教经济学研究》杂志 1966 年第 20 卷第 3 号上，1980 年中国人民大学马列主义发展史研究所的李光谟等人将其译成中文。

一段时间它没有被集中发表，只是零星刊出，这其中接触过原始手稿的是梅林、伯恩施坦、迈尔和梁赞诺夫等人在整理、编辑方面起过各不相同的作用。

1. 梅林大致明了全书的总体结构，但由于轻视其思想的重要性而没有将其出版

恩格斯去世后，梅林开始编辑出版《马克思、恩格斯和拉萨尔遗著选》、《马克思恩格斯文集》等[①]。在编辑过程中，梅林从保存于伦敦的马克思、恩格斯藏书中的《德意志—布鲁塞尔报》上发现了马克思1847年4月8日发表在该报上的一篇短评[②]，其中马克思谈到了“**弗·恩格斯**和我合写的《**德意志意识形态**》(对以费尔巴哈、布·鲍威尔和施蒂纳为代表的现代德国哲学和以各式各样的预言家为代表的德国社会主义的批判)一书”。本来按照这样一条线索，再加上梅林本人对马克思、恩格斯著述比较熟悉的优势，况且《“真正的社会主义者”》的手稿以及第二卷第一章和第五章的手稿当时也放在他那里，凭这些条件他是可以完整地出版《德意志意识形态》的。但对这部著作重要性认识的不足，使他没有这样做，而只在1896年6月的《新时代》上公布了马克思那篇短评中的两个段落。

在为《马克思恩格斯文集(1841—1850)》第二卷(1844年7月—1847年11月)第七部分“德国社会主义的杂志”所写的编者《导言》中，梅林谈到，“有关论述德意志意识形态的著作——如果它的确已经写完——只能见到两位作者遗留下来的手稿，正是由于这个原因，本文集没有收录这部著作。既然这部著作主要是为了自己澄清问题而写的……那还是等以后出版全集时再发表它更加合适。这部著作的第一卷包括了对布·鲍威尔、施蒂纳和费尔巴哈的批判性论战。”[③] 梅林未经论证就指出，马克思当时“认为对施

---

① 梅林计划编辑的这些论著并没有完成，值得称道的工作只在于，他再版了《神圣家族》和首次出版了“博士论文”和一些书信。

② 马克思：《驳卡尔·格律恩》,《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第42—45页。

③ Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinnand Lassalle, hrsg. von Franz Mehring, Bd. 2: Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels. von Juli 1844 bis November 1847, Stuttgart, 1902, S. 346.

蒂纳的批判并非十分必要”，因此没有写完手稿。“与对布·鲍威尔或施蒂纳的批判相比，对费尔巴哈的批判理应重要得多，但是，恰恰是《德意志意识形态》的这一章写得没有像恩格斯后来评论费尔巴哈的著作那样详细”。“《德意志意识形态》第二部分批判的是‘德国社会主义’的各式各样的先知。马克思曾把其中批判格律恩论述比利时和法兰西社会主义的著作的那一章发表于《威斯特伐利亚汽船》杂志。这一批判完全是否定性的，因而也成为对‘德国社会主义’的总体思路及其贫乏无味的著作的批判，构成了它的一部分。”[①] 梅林在再版《神圣家族》编者《导言》中也首次谈到《莱比锡宗教会议》和《二、圣布鲁诺》。“恩格斯为一篇诙谐的文章——此文见于恩格斯遗留下来的手稿——写了《莱比锡宗教会议》和《二、圣布鲁诺》这一节。”梅林从以上两篇手稿中作了摘录，并指出“恩格斯没有更加深入地研究施蒂纳。”[②] 梅林没有注意到这些手稿是恩格斯所写的《德意志意识形态》第一卷的一部分。

更有甚者，梅林在撰写《马克思传》时谈到《德意志意识形态》，他作了这样的评价：“这部著作是比《神圣家族》中最枯燥的部分都更加冗赘烦琐的‘超争论’……虽然这里有时出现沙漠中的绿洲，但比起《神圣家族》来要少得多。而当辩证法的锋芒在个别的地方显现的时候，它也很快就被琐碎的挑剔和咬文嚼字的争论所代替了。”说到马克思说过的“交给老鼠的牙齿去批判”时，他甚至说了这么一句话：“老鼠知道它啃什么！”[③]

2. 伯恩施坦由于不明白遗稿内容之间的逻辑关系，甚至不知道它们是哪一部书的组成部分，所以只是零散刊登了一些章节

如果说，梅林是大致明了总体结构但由于轻视其思想的重要性而没有出版《德意志意识形态》的话，那么伯恩施坦虽然发表了其中的一些章节，

---

① Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinnand Lassalle, hrsg. von Franz Mehring, Bd. 2: Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels. von Juli 1844 bis November 1847, Stuttgart, 1902, S. 347.

② Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinnand Lassalle, hrsg. von Franz Mehring, Bd. 2: Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels. von Juli 1844 bis November 1847, Stuttgart, 1902, S. 99-101.

③ 梅林：《马克思传》，人民出版社 1972 年版，第 144 页。

但由于他不明白这些内容之间的逻辑关系，甚至不知道它们是哪一部书的组成部分，所以只能零散刊登。

首次由伯恩施坦发表出来的是批判格律恩的部分。1899 年由其编辑、以《卡尔·马克思论作为“社会主义”的历史编纂学家的卡尔·格律恩》为题发表在《新时代》杂志第 18 年卷第 1 册第 4—11、37—46、132—141 和 164—172 页。伯恩施坦在编者《前言》中写道：“以下文稿系从恩格斯遗稿中发现的手稿刊印。……手稿是恩格斯抄写的，马克思本人在上面作了个别简短的补充。可以推测，虽然马克思是此文的主要作者，但是恩格斯也参与了实质内容的写作。”① 伯恩施坦指出，还无法确定这篇手稿是不是（已经刊印的）文稿早期的或晚期的异文。而在 1896 年 5 月，他还认为这篇文章是“马克思写的。”“手稿很可能是恩格斯抄写的一份副本，马克思把它留在身边以备将来使用。”② 伯恩施坦在付印时划掉了原稿中的编号“Ⅳ”，而没有提醒人们注意到对手稿的辨认。伯恩施坦也没有说明这篇手稿在其他手稿中的位置。

1902 年 12 月，伯恩施坦主持推出《社会主义文献》丛书时，他以“《社会主义文献》编辑部”的名义撰写了《前言》，其中写道：“在恩格斯通过遗嘱委托倍倍尔和本杂志主编人保管的手稿中，也有一篇评论或者批判麦·施蒂纳的文章。”伯恩施坦称这篇手稿是“马克思……和恩格斯合写的”，他这样说的根据是一份“来自……恩格斯的清单。”伯恩施坦没有深究有多少内容出自马克思之手，多少内容出自恩格斯之手这样一个问题，但他推测赫斯也参与了这项写作，而且认为赫斯在其中担负的工作“不仅仅是抄写”。他这样说的根据是恩格斯对他所作的一个口头说明。他首次指出，遗稿中有一篇赫斯撰写的批判先知库尔曼的手稿。伯恩施坦写道：“手稿上端有一个罗马数字‘Ⅲ’，这说明它当时被视为整部著作中的一部分。它的前几句与《莱比锡宗教会议》一文相衔接，后者即是梅林在前面提到的那本书的第 99 页及以后几页中所谈论的那篇文章，它讽刺了布·鲍威尔和

① Karl Marx über Karl Grün als Geschichtschreiber des Sozialismus, in: Die Neue Zeit, 18 \ 1, Stuttgart, 1899—1900, S. 5.

② Eduard Bernstein: Marx und der “Wahre” Sozialismus, in: Die Neue Zeit, 14 \ 2, Stuttgart, 1895—1896, S. 216.

麦·施蒂纳1845年发表在《维干德季刊》第三卷的著作。与其他任何文章一样，这篇手稿也把施蒂纳称作教父‘圣麦克斯’”。[①]

伯恩施坦没有完整地发表《圣麦克斯》章，他首次发表的部分包括：第一部分《旧约：人》当中的第1、2、3、6小节的全部内容和第4小节的部分内容；第二部分《新约：我》当中的第1、2、3小节的全部内容。第一部分第5小节没有发表。手稿的连载未加说明就中断了。

1913年伯恩施坦在3月9日的《劳动者》专刊第8期第207—213页和3月14日的《前进报》第52号娱乐版第205—207页上发表了《我的自我享乐（马克思的没有发表的遗稿）》。伯恩施坦在《前言》中仍然把《圣麦克斯》归类为“对那些部分地或完全地停留在市民社会基础上的激进青年黑格尔主义代表人物进行批判的文章”。“这些文章是合写的，无法确定它们有多少内容出自马克思之手，有多少内容出自恩格斯之手。……上述文章中最有意义的一篇是与麦·施蒂纳进行论战的那篇文章。”[②] 伯恩施坦在发表时对两处作了删节，并用省略号标出。

在刊登以上两部分内容时，伯恩施坦始终没有谈到它们是《德意志意识形态》这部著作的组成部分。

3. 迈尔有意识地把马克思、恩格斯遗稿中不同地方、不同部分的内容按类、按逻辑、按篇目挑拣出来进行整合，并用俄文发表了关于施蒂纳和鲍威尔部分

1913年无政府主义者古·迈尔用俄文发表了《德意志意识形态》中关于施蒂纳的部分，标题为《批判施蒂纳的学说》；1921年他又编辑出版了《圣布鲁诺》章。

从迈尔开始，才有意识地把马克思、恩格斯遗稿中不同地方、不同部分的内容按类、按逻辑、按篇目挑拣出来进行整合。迈尔首次把《莱比锡宗教会议》和《二、圣布鲁诺》归类到“对费尔巴哈、布·鲍威尔和施蒂纳所代表的黑格尔以后的哲学以及各式各样先知所代表的德国社会主义的批

① Der “heilige Max”. Aus einem Werk von Marx-Engels über Stirner. Vorbemerkung, in: Dokumengte des Sozialismus, hrsg. von Eduard Bernstein, Bd. 3, Stuttgart, 1903, S. 17-18.

② “Mein Selbstggenuß”. Unveröffentlichtes aus dem Nachlaß von Karl Marx, hrsg. von Eduard Bernstein, Unterhaltungsblatt des Vorwärts, Nr. 52, 14. März 1913, S. 205.

判”中，并且把《莱比锡宗教会议》、《二、圣布鲁诺》和《三、麦克斯》的手稿都当作《德意志意识形态》这部著作的组成部分联系起来。然而，他在发表前两篇手稿时所用的标题还是《莱比锡宗教会议》。“其他手稿都存在于恩格斯的遗稿中，而这一篇手稿却偶然地被保存于社会民主党档案馆的遗稿里面。梅林在编辑出版经典作家的遗稿时发现了这篇手稿，但是，他当时没有弄清这篇手稿的归属，而仅仅认为它是‘弗·恩格斯的一篇诙谐的文章’。”[①]

与梅林的认识不同，迈尔指出，马克思和恩格斯都是这篇手稿的作者。然而，他错误地认为，这篇手稿是梅林准备编辑《马克思恩格斯文集》时从保存于社会民主党档案馆的马克思遗稿里面发现的。根据梅林的说法，这篇手稿见于恩格斯的遗稿。伯恩施坦的言论证实了梅林的说法，伯恩施坦说他把这篇手稿交给了梅林，但没有从他那里收回来。梅林大概在编辑《马克思恩格斯文集》前两卷之后交还马克思博士论文手稿时，把这篇手稿一并交给劳拉·拉法格，后者1911年11月逝世以后，梁赞诺夫于1912年12月替社会民主党执委会把这批遗稿运回柏林。[②]《馆藏马克思—拉法格遗稿目录》对以上两件遗稿作了登记：“34，马克思的博士论文；35，恩格斯的手稿（《莱比锡宗教会议》）”。

迈尔在《序言》中提到1846年1月出版的《社会明镜》第7期上刊登的《晚近的哲学家》和《对布鲁诺·鲍威尔的反批评的回答》。但他错误地认为这两篇文章都出自恩格斯之手。

迈尔后来根据自己掌握的资料写作了著名的《恩格斯传》，这时他已经获得了这样正确的认识：“《德意志意识形态（对费尔巴哈、布·鲍威尔和施蒂纳所代表的黑格尔以后的哲学以及各式各样先知所代表的德国社会主义的批判）》这是一部准备写够50张八开本双页纸的手稿的标题，他们在

---

① Das Leipziger Konzil. von Friedrich Engels und Karl Marx. Mit Einführung von Gustav Mazer, in: Archiv für Sozialpolitik, 47, Tübingen, 1920—1921, S. 776.

② 参看 Jürgen Rojahn: Aus der Frühzeit der Marx-Engels-Forschung: Rjazanovs Studien in den Jahren 1907—1917 im Licht seiner Briefwechsel im IISG, in: MEGA-Studien, 1996 \ 1, S. 37-39.

1845年9月至1846年8月期间几乎写完这部手稿。”①

虽然迈尔对第一卷（《费尔巴哈》、《莱比锡宗教会议》、《圣布鲁诺》、《圣麦克斯》）的手稿作了描述；但对第二卷的情况他并不清楚，描述起来也很含糊，其中提到了《“真正的社会主义”的哲学》的手稿，但没有论及批判格律恩和库尔曼著作的手稿。

4. 达维德·梁赞诺夫首次完成了对《德意志意识形态》结构的“重建”，把不同地方的手稿组合起来了，但可惜的是他也没有能够全文发表此书

是达维德·梁赞诺夫首次完成了对《德意志意识形态》结构的“重建”，把不同地方的手稿组合起来了，但可惜的是他也没有能够全文发表此书。

梁赞诺夫首先于1926年在由其主编的苏共中央马克思恩格斯研究院杂志《马克思恩格斯档案》第1卷上发表了《马克思恩格斯论费尔巴哈。〈德意志意识形态〉第一部分》，包括《序言》、《一、费尔巴哈。唯物主义观点和唯心主义观点的对立》。

梁赞诺夫为此写了译成中文约8000字的《编者前言》，介绍了他从伯恩施坦那里获得手稿的过程：“我费了很大功夫，终于把我们所感兴趣的几乎所有手稿片段收集起来。我之所以说‘几乎’，是因为我毕竟只拥有伯恩施坦交给我的那些手稿。我们没有见到恩格斯本人所编制的清单；我们不能肯定当人们在恩格斯逝世以后以难以置信的轻率态度对待他的遗稿的时候，会去设法仔细清点那些遗稿。”② 梁赞诺夫指出，伯恩施坦“把两篇手稿弄混淆了”，《福音书批判》不属于“以《路·费尔巴哈》为标题的手稿”。在另外一页上，梁赞诺夫又认为“在遗稿中发现的恩格斯手写的……一页脱落出来的手稿”应当编入《费尔巴哈》章的手稿。这页手稿指的是《一、费尔巴哈。正如我们德国的玄想家们所许诺的……A、一般意识形态，特别是德国哲学》（“一、费尔巴哈”开头部分的第二篇异文。“导言”和“第1

---

① Gustav Mayer: Friedrich Engels. Eine Biographie. Bd. 1: Friedrich Engels in senner Frühzeit. 1820 bis 1815, Berlin, 1920, S. 240.

② D. Rjazanov (hrsg): Marx und Engels über Feuerbach. Der erste Teil der “Deutschen Ideologie”, Marx-Engels-Archiv. Zeitschrift des Marx-Engels-Instituts in Moskau, Bd. 1, Frankfurt\ M., 1926, S. 209.

节”的草稿）的第二张手稿，这张手稿的最后一页上标着“无法编排”的字样。此外，梁赞诺夫还写道，在交给他的手稿中缺少编号为“Ⅱ”的手稿。“伯恩施坦肯定地对我说，当时有这样一份手稿，其内容是对布·鲍威尔的批判，但是他把这份手稿交给梅林了，后者一直没有交还。”[①] 关于手稿的流传过程，梁赞诺夫作了两种不同的解释，他先是认为，“早在1901年，《莱比锡宗教会议》……就被用某种秘密方式——关于这点人们只能去猜测——从保存在伯恩施坦那里的手稿中抽出来，送进德国社会民主党档案馆”。过了两页，他又写道：“梅林从伯恩施坦那里得到这份手稿以后，很可能把它同马克思的博士论文手稿一起还给了档案馆”。陶伯特经过研究后认为，“这两种说法都是不对的。”[②]

梁赞诺夫采取了以下方式重建了“全集的结构”:“《德意志意识形态》第一卷由批判费尔巴哈的手稿、批判布·鲍威尔的手稿（第Ⅱ号手稿）和第Ⅲ号手稿组成；第二部分由第Ⅰ号手稿（‘真正的社会主义’的哲学）、第Ⅵ号手稿（‘真正的社会主义’的历史编纂学）、第Ⅴ号手稿（库尔曼或‘真正的社会主义’的预言）组成。第二卷当中还应当编入《反克利盖通告》（‘真正的社会主义’的策略和经济学），以及批判格律恩和倍克的两篇文章（‘真正的社会主义’的诗歌）。这两篇文章曾于1846年和1847年在《维斯特伐利亚汽船》杂志和《德意志—布鲁塞尔报》上发表过。此外，我们还有一篇恩格斯的手稿，其内容也是评论‘真正的社会主义’的。”[③]

此外，梁赞诺夫还把《序言》编入《德意志意识形态》的手稿，并首次发表出来。“对《德意志意识形态》手稿的进一步了解，使我们揭开了我从劳拉·拉法格那里得到的马克思一份手稿的秘密。它是我当时所不知道的马克思的一部著作第一卷《序言》的草稿。”[④] 这份原始手稿现存于俄罗斯

---

① D. Rjazanov (hrsg): Marx und Engels über Feuerbach. Der erste Teil der “Deutschen Ideologie”, Marx-Engels-Archiv. Zeitschrift des Marx-Engels-Instituts in Moskau, Bd. 1, Frankfurt \ M., 1926, S. 209.

② Inge Taubert: Die Überlieferungsgeschichte der Manuskripte der “Deutschen Ideologie” und die Erstveröffentlichungen in der Originalsprache, in: MEGA Studien, 1997/2, S. 44-45.

③ D. Rjazanov (hrsg): Marx und Engels über Feuerbach. Der erste Teil der “Deutschen Ideologie”, Marx-Engels-Archiv. Zeitschrift des Marx-Engels-Instituts in Moskau, Bd. 1, Frankfurt \ M., 1926, S. 210.

④ D. Rjazanov (hrsg): Marx und Engels über Feuerbach. Der erste Teil der “Deutschen Ideologie”, Marx-Engels-Archiv. Zeitschrift des Marx-Engels-Instituts in Moskau, Bd. 1, Frankfurt \ M., 1926, S. 217.

现代史文献收藏研究中心。它很可能是在1898年爱琳娜·艾威林去世以后同马克思的其他遗稿一起被送到劳拉·拉法格那里去的。1912年底所编制的《馆藏马克思—拉法格遗稿目录》没有对《序言》进行登记。虽然该目录对它所收录的手稿都只作十分扼要的提示，但是，“33. 一份哲学手稿片段”所指的不可能是这份手稿。梁赞诺夫所谓“我从劳拉·拉法格那里得到的马克思一份手稿”倒是指明了如下一点，即这份手稿属于他1911年从拉法格处获得的那批手稿，而他获得这批手稿的条件是把它们交给德国社会民主党档案馆。

在梁赞诺夫主持下，1924年《马克思恩格斯文库》俄文版第一次发表了《费尔巴哈》章。1926年《马克思恩格斯文库》德文版又刊出这一章。

5.《德意志意识形态》全书出版

1932年MEGA[1]第1部分第5卷在美因河畔法兰克福出版，才全文刊登了《德意志意识形态。对费尔巴哈、布·鲍威尔和施蒂纳所代表的现代德国哲学以及各式各样先知所代表的德国社会主义的批判（1845—1846)》,在国际马克思恩格斯著作出版界，它被视为《德意志意识形态》的第一个完整的、历史考证性的版本。

6.《德意志意识形态》失佚稿的发现并发表

1962年文献专家西·班纳在阿姆斯特丹国际社会史研究所整理资料时，意外地发现属于《德意志意识形态》的3页手稿，上面有马克思编的页码1、2、29，这是《费尔巴哈》那一章的失佚稿，遂将其以《马克思和恩格斯〈德意志意识形态〉的几处补充文字》为题，发表在《国际社会史评论》1962年第7卷第1分册上。

至此，涉及《德意志意识形态》的所有遗稿全部发表出来了。当然对于其中的《费尔巴哈》章出现了好几种不同的编排方案，这正是我们在下面要着重介绍的。

四、《费尔巴哈》一章的不同版本

从1932年之后，《德意志意识形态》的版本多了起来。不同版本之间在其他章节方面的差别不是很大，唯独在第1卷的第1章《费尔巴哈》不

同版本之间多有差异，不同方式的编排会形成对马克思本人的思想逻辑和体系结构的不同理解。

进行编排的主要依据是手稿的页码顺序和思想的逻辑顺序。前者经过文献专家的考证现在可以说是大致清楚，但不是彻底清楚，因为同一手稿有的编了页码，有的则没有编码，不同编者的页码又不完全一致，而且不同手稿之间页码也不连续；而后者则争议非常大。

除《序言》外，《费尔巴哈》章由 5 个相对独立的部分组成，即有 5 份手稿。第一、二、三手稿是全章的未誊清稿，第四、五两个手稿是两个誊清稿，即第一誊清稿和第二誊清稿。就该《费尔巴哈》章手稿留存的情况看，有三种笔迹的编码，即恩格斯、马克思和伯恩施坦的编码，有几张没有编码。恩格斯的编码，被马克思在校订手稿时划掉了。这五个手稿的编码情况如下：

第一手稿，恩格斯的编码是第 6—11 页，马克思的编码是第 1—29 页，其中缺 3—7 页，恩格斯的 1 页相当于马克思的 4 页。

第二手稿，恩格斯的编码是第 20、21 页，马克思的编码是第 30—35 页。

第三手稿，恩格斯的编码是第 84—92 页，马克思的编码是第 40—72 页，其中缺 36—39 页。

第四手稿，即第一誊清稿，共 5 页，这个手稿的第 1、2 页的文字和第二誊清稿的相应部分相同（只是个别不重要的词不同）。

第五手稿，即第二誊清稿，共 16 页，恩格斯的编码第 1—5 页。

伯恩施坦的编码没有区分原始手稿和誊清稿，是整合在一起统一进行编码的，即从第 1—116 页，后来证明其中第 15—40 页是错编进去的，把这一部分去掉，这就是第 1—14 页和第 41—116 页，共 89 页。其中有一些删掉的页码和应归入施蒂纳章的页码。

由于遗稿的流传情况复杂，造成这一章至少已经有七种不同的版本：

梁赞诺夫版（**Marx-Engels-Archiv. Zeitschrift des Marx-Engels-Instituts in Moskau, hrsg. von D. Rjazanov, Bd. 1, Frankfurt \ Moskau, 1926.**）

梁赞诺夫最先对《费尔巴哈》章的两类手稿，即原始手稿和已经着手抄写的誊清稿作了区分。根据这种区分，页码为 1—4 的几张手稿（在手稿

描述中第1页手稿始终被视为1张）属于已经着手抄写的誊清稿。他采取的是将已经收集到的手稿如实排印的方式，按照伯恩施坦编的号码进行排印，把伯恩施坦错编进去的部分去掉，一些删掉的页码和应归入施蒂纳章的页码也都未排印在内。梁赞诺夫保留了恩格斯加的标题《费尔巴哈。唯物主义观点和唯心主义观点的对立》①，手稿中删掉的一些字句及其标题《1. 一般意识形态，特别是德国哲学》等保留在正文中，用小字号表示，并用〈 〉括起来。此外，梁赞诺夫还把《序言》编入《德意志意识形态》的手稿，并首次发表出来。

梁赞诺夫版的编排基本上是与马克思的编码一致的。从当时的情况来看，这一版本最有意义的价值在于，《德意志意识形态》中如此重要的一章从不被重视到公开发表，这对马克思主义形成史的研究是一个很大的贡献。其次，该章的发表也驳斥了当时关于马克思和恩格斯是费尔巴哈主义者的错误看法。当然，这个版本的缺陷也非常明显，如对原文的辨认和译文都有意思上的错误，因为那时对马克思、恩格斯的手稿及其结构，还未展开充分的研究。

阿多拉茨基版（Karl Marx \ Friedrich Engels historisch-kritische Gesamtausgabe，под редакцией В. Адоракого，Bd. 5，1932）

1932年马克思恩格斯列宁研究院②用原文出版了《德意志意识形态》的第一个完全的版本，载于MEGA[1]第一部分第五卷，它由维列尔准备，阿多拉茨基编辑的，通常被称为阿多拉茨基版。该版刊布前阿多拉茨基等人对手稿进行了仔细的辨认和审核，因而原文是极为准确的。但是这个版本关于《费尔巴哈》一章没有按照“历史考证版”的通常要求进行编排。与梁赞诺夫版不同，它把原文按照编者的理解人为地分成三部分，并冠以新的标题，内容如下：

---

① 他特别指明：“这个标题是恩格斯用铅笔写在基本手稿的最后一页上的。”见 D. Rjazanov (hrsg)：Marx und Engels über Feuerbach. Der erste Teil der “Deutschen Ideologie”, Marx-Engels-Archiv. Zeitschrift des Marx-Engels-Instituts in Moskau, Bd. 1, Anm. 1, Frankfurt \ M., 1926, S. 233.

② 这一研究机构名称的具体演变过程是：1921年1月成立俄共（布）中央马克思恩格斯研究院，1924年5月成立列宁研究院，1931年11月两个机构合并为统一的俄共（布）中央马克思恩格斯列宁研究院，1956年改名为苏共中央马克思列宁主义研究院。

一、费尔巴哈。唯物主义观点和唯心主义观点的对立
A. 一般意识形态，德意志意识形态
[1] 历史
[2] 关于意识的生产
[B] 意识形态的现实基础
[1] 交往和生产力
[2] 国家和法同所有制的关系
[3] 自然产生的和由文明创始的生产工具与所有制形式
[C] 共产主义——交往形式本身的生产

其中一和 A 是作者的原标题。方括号 [ ] 中的是编者加的标题和序号，这些标题有的来自马克思、恩格斯在手稿边写的词语（按照编者的理解，作者在手稿边上加的词语，都是这一章的必要提示），有的则是编者自己根据内容加的。

从标题可看出，编者的意图是明显的。他从内容上把《费尔巴哈》章概括为 A、B、C 三个大标题，即意识→意识形态的基础→共产主义，想以这样的概括方法给予手稿以一个完整的体系的构架。

由于阿多拉茨基版试图根据自己的理解重构《费尔巴哈》章的结构，所以正文的编排除作为开始部分的两个誊清稿外，并没有按照马克思编的第1—72 页的号码进行，而是编者按照自己的想法把马克思的编码打乱后编排的。此外，该版还删去了马克思亲笔作的一个札记，相当于新的单行本的第Ⅳ部分第 12 节。这个札记在梁赞诺夫的版本中实际上已经收进去了。

阿多拉茨基版的这种做法后来受到很多研究者的批评，比如巴加图利亚就指出：这样的编排破坏了手稿的研究和叙述的内在逻辑，用人为的甚至是虚构的联系，代替了本质的联系，编者的这一套标题不符合手稿的结构和内容。[1]

但这个版本的影响却是很大的。1933 年据此出版了俄译本，并于

① Г. А. Багатурия: "Тезисы о Фейербахе" и "Немецкая идеология", Научноинформацинный бюллетень Сектора произведений К. Маркса и Ф. Энгельса, Москва, 1965, С. 110.

1933—1938 年多次再版。这些版本分别作为单行本出版或收入《马克思恩格斯全集》俄文第一版第四卷。1955 年出版了新的俄译本，是以《马克思恩格斯全集》第二版第三卷的形式出版的，由普赖斯和维博准备，并于 1956 年再版。我们现在通行的《马克思恩格斯全集》中文第 1 版就是根据这个版本翻译的。在 1955 年俄文版的基础上，又出版了法、英、意、日以及东欧一些国家的译本。这些版本虽然都有了不同程度的新的改善，很多编写了详尽的注释，但在正文的编排和分段上和 1932 年版本完全一样，因此，它们都算是同一个版本。

巴加图利亚版（"Тезисы о Фейербахе" и "Немецкая идеология", Научноинформацинный бюллетень Сектора произведений К. Маркса и Ф. Энгельса, Москва, 1965.）

苏联的马克思主义文献学专家格·巴加图利亚从 20 世纪 50 年代末开始专注《德意志意识形态》的研究，先后发表了《马克思和恩格斯的〈德意志意识形态〉的写作、发表及研究史》（载于论文集《马克思主义的形成和发展史》,莫斯科 1959 年版）、《马克思和恩格斯〈德意志意识形态〉第 1 章手稿的结构和内容》（载于《哲学问题》1965 年第 10 期）、《〈关于费尔巴哈的提纲〉和〈德意志意识形态〉》（载于《马克思恩格斯著作研究室科学情报公报》1965 年第 12 期）、《马克思和恩格斯的手稿遗产研究经验谈。〈德意志意识形态〉第一章的结构》（载于《史料学》莫斯科 1969 年版）、《马克思和恩格斯〈德意志意识形态〉在马克思主义史上的意义》（博士论文，莫斯科 1971 年版）等论著。这些为他重新编排《费尔巴哈》章打下了扎实的文献学基础。

苏共中央马克思列宁主义研究院于 1965 年在《哲学问题》杂志第 10 和 11 期发表了《费尔巴哈》章的新编排，1966 年出了单行本。这个版本是由巴加图利亚和勃鲁什林斯基等人编辑的，通常被称为巴加图利亚版。

这一版本矫正了阿多拉茨基版在编排和分段上的做法，严格根据手稿的编码次序进行编排，并根据原文的内容作了段落划分，即把五个手稿分成四个组成部分，共 27 节（其中包括一个没有标题的引言）。总标题是：《费尔巴哈。唯物主义观点和唯心主义观点的对立》。全部手稿被编为四部分，即[I][II][Ⅲ][Ⅳ]。各篇主要内容如下：

[I]

引言

1. 一般意识形态，特别是德国意识形态。

2. 唯物主义历史观的前提。

3. 生产和交往。劳动分工和所有制形式：部落所有制；古代的公社所有制和国家所有制；封建的或等级的所有制。

4. 唯物主义历史观的实质。社会存在和社会意识。

[II]

1. 人的真正解放的条件（——手稿缺5页）。

2. 对费尔巴哈唯物主义直观性和不彻底性的批判。

3. 原始的历史关系，或社会活动的基本方面：生活资料的生产、新的需要的产生、人的生产（家庭、交往、意识）。

4. 社会分工及其后果：私有制、国家、社会活动的“异化”。

5. 生产力的发展是共产主义的物质前提。

6. 唯物主义历史观的结论：历史过程的继承性，历史向世界历史的转变，共产主义革命的必然性。

7. 唯物主义历史观的要点。

8. 全部旧唯物主义历史观的破产，特别是黑格尔以后的德国哲学的破产。

9. 对费尔巴哈及其唯心主义历史观的再批判。

III

1. 统治阶级和占统治地位的意识。黑格尔关于精神在历史上的统治的观点是怎样形成的。

Ⅳ

1. 生产工具和所有制形式。

2. 物质劳动和精神劳动的分工。城市和乡村的分离。行会制度。

3. 进一步的分工。商业和工业分离。各城市之间的分工。工场手工业。

4. 最广泛的分工。大工业。

5. 生产力和交往形式之间的矛盾是社会革命的基础。

6. 个人的竞争和阶级的形成。个人和他的生活活动的条件之间的对立的发展。在资产阶级社会条件下各个人的虚假共同体和共产主义社会中各个人的真正联合。社会生活条件服从于联合起来的个人的权力。

7. 个人和他的生活活动条件之间的矛盾是生产力和交往形式之间的矛盾。生产力的发展和交往形式的更替。

8. 暴力（征服）在历史上的作用。

9. 在大工业和自由竞争条件下生产力和交往形式之间的矛盾的发展。劳动和资本之间的对立。

10. 消灭私有制的必要性、条件和结果。

11. 国家和法同所有制的关系。

12. 社会意识的形式。

巴加图利亚认为，这四个部分中的任何一部分都是一个有内在逻辑的整体，它们互相补充，而总的看来，又提供了一幅关于马克思、恩格斯于1845—1846年形成的唯物主义历史观的完整画面。根据他的分析，作者的写作方案大体上是这样的：开始对德意志意识形态作一般的评述，接着叙述自己的唯物主义历史观，以之与唯心主义历史观相对立，最后则是批判唯心主义历史观。更具体地说，就是：

1. 对德意志意识形态的一般评述（第一部分的引言和第1节，第二部分第1节）。

2. 唯物主义历史观的前提（第一部分第2节）。

3. 唯物主义历史观的基本概念：生产（第二部分第3—5节，第一部分第3节，第四部分第1—5节）；交往（第四部分第6—10节）；政治上层建筑（第四部分第11节）；社会意识的形式（第三部分第1节，第四部分第12节）。

4. 关于唯物主义历史观的本质的结论和概括（第二部分第6—7节，第一部分第4节）。

5. 对一般唯心主义历史观的批判，特别是对青年黑格尔派和费尔巴哈的批判（第二部分第8—9节和第2节，第三部分第1节）。

巴加图利亚版正文的编排与马克思的编码是一致的。开始部分以第二誊清稿为主（第 1—5 张），并补充了第一誊清稿中未删去的部分（第 3—5 页），接着就是马克思编码的三个手稿初稿（第 1—72 页）。

这个新版本还收入了班纳 1962 年在阿姆斯特丹国际社会史研究所发现的、马克思编码为第 1、2、29 页的三页手稿，因此，它是《费尔巴哈》章现有版本中最全的。1970 年和 1983 年苏联出版的《马克思恩格斯选集》三卷本都原样不动地把这个版本收了进去。

新德文版（Deutsche Zeitschrift für Philosophie，1966）

1966 年《德国哲学杂志》第 4 期也用德文重新发表了《费尔巴哈》章，编排与巴加图利亚版基本相同，但删除了 26 节标题，结构变成：

[I]

一、费尔巴哈

A. 一般意识形态，特别是德意志意识形态

1. 一般意识形态，特别是德国哲学

[II]

[III]

[IV]

国家和法同所有制的关系

我国于 1988 年出版的《费尔巴哈》单行本和 1995 年出版的《马克思恩格斯选集》第 1 卷所选内容依据的就是这个版本。

MEGA² 试编本（Marx-Engels Gesamtausgabe，Probe-band，1972）

1972 年出版了 MEGA² 的试验版，收录了《德意志意识形态》中的《费尔巴哈》章。它的新颖之处在于排版方式上的变化，即已经开始按照原始手稿的模式将一页纸对折分开，使得读者对左边恩格斯的誊写稿与右边马克思和恩格斯的修改、补充之间的关系一目了然。但是在每一段文字的相应部位仍然只是标注了马克思的页码，对于恩格斯标注页码和马克思标注页码的关系仍然是放在文章后面的解释中加以说明。其编排顺序是：

《一、费尔巴哈。A. 一般意识形态……》（《一、费尔巴哈》开头部分的第一篇异文。第A节）；

《一、费尔巴哈。正如我们德国的玄想家们所许诺的……A. 一般意识形态，特别是德国哲学》（“一、费尔巴哈”开头部分的第二篇异文。“导言”和“第1节”的草稿）；

《各个民族之间的相互关系……》（誊清稿，马克思和恩格斯未注页码）；

《由此可见，事情是这样的：……个人……》（誊清稿，马克思和恩格斯未注页码）；

《一、费尔巴哈。草稿和笔记》

广松涉版（《新编辑版〈德意志意识形态〉》,1974年）

1974年，日本出版了由广松涉编译的《新编辑版〈德意志意识形态〉》（第1卷第1章）。与其他版本相比较，这个版本的优点是，它将恩格斯标注页码和马克思标注页码同时在页面中体现出来，使读者对其结构上的变化有一个直观的了解。同时，他通过不同字体的方式将马克思和恩格斯的文字区别开来，并且用不同大小字体和相应符号的方式将删除、修改过程在页面上体现出来，大大方便了研究者对不同执笔者和删改过程的了解。其内容顺序如下：

《一、费尔巴哈。正如德国的玄想家们所宣告的……》；

《一、费尔巴哈。A. 一般意识形态……》（“一、费尔巴哈”开头部分的第一篇异文。第A节）；

《一、费尔巴哈。草稿和笔记》：马克思所编页码的第8—35页；

《各个民族之间的相互关系……》（誊清稿，马克思和恩格斯未注页码）；

《一、费尔巴哈。草稿和笔记》：马克思所编页码的第40—72页；

《一、费尔巴哈。草稿和笔记》：马克思的笔记；

《一、费尔巴哈。草稿和笔记》：马克思所编页码的第1、2页；

《一、费尔巴哈。正如我们德国的玄想家们所许诺的……A. 一般意

识形态，特别是德国哲学》（“一、费尔巴哈”开头部分的第二篇异文。“导言”和“第1节”的草稿）：同马克思所编页码第11—12页并行编排；

《由此可见，事情是这样的：……个人……》（誊清稿，马克思和恩格斯未注页码）：同马克思所编页码第13—17页并行编排。

广松版的问题在于，他是采用了对折的方式，但是他没有像试验版那样以本来面目展现原始页面风貌，而是在右边加了过多的版本解释，这本来是可以放在脚注或尾注中的。另外广松版在恩格斯的页码后面都加上了本来没有的a、b、c、d的分页字样，我们认为原本没有的东西最好不要加进来，以免给不明真相者在接近原始情形时增加新的阻障。

英文版（Collected Works Karl Marx \ Friederich Engels，Volume 5，1976）

由英国伦敦劳伦斯—威沙特出版社、美国纽约国际图书出版公司和苏联进步出版社共同编辑出版的英文版《马克思恩格斯全集》于1976年出版了《德意志意识形态》新版。英文版基本上是以新德文版为基础编辑出版的，但又有变更。其内容安排如下：

《一、费尔巴哈。正如德国的玄想家们所宣告的……》

《一、费尔巴哈。A. 一般意识形态……》（“一、费尔巴哈”开头部分的第一篇异文。第A节）

《一、费尔巴哈。正如我们德国的玄想家们所许诺的……A. 一般意识形态，特别是德国哲学》（“一、费尔巴哈”开头部分的第二篇异文。“导言”和“第1节”的草稿）取消现有标题，接着第1部分第5卷第7编编排；

《各个民族之间的相互关系……》（誊清稿，马克思和恩格斯未注页码）；

《由此可见，事情是这样的：……个人……》（誊清稿，马克思和恩格斯未注页码）；

《一、费尔巴哈。草稿和笔记》

由于世界上马克思的研究者中以利用英文者居多，所以英文版的出版为扩大马克思著作的影响和吸引更多研究者的参与提供了便利。

除了以上影响较大的几版本之外，韩国的郑文吉①、我国的侯才②、日本的涩谷正和小林昌人③等学者都提出了自己的意见或新的编排方案，有的着眼于编排原则的修正，有的重新甄别了写作时间，还有的致力于思想内容的逻辑重建，限于篇幅，这里就不一一做介绍了。以下我们专门谈 $MEGA^2$ 的编排设想以及编排顺序。

五、$MEGA^2$ 的编排设想以及编排顺序

东德马克思列宁主义研究院的英格·陶伯特是《德意志意识形态》文献研究方面迄今为止最权威的专家之一。根据笔者查阅到的资料，早在 1968 年她就在《德国工人运动史论丛》上发表了《论马克思和恩格斯的唯物史观。〈德意志意识形态〉第 1 章的几个理论问题》。$MEGA^2$ 重新启动后，她成为第 1 部分第 1 卷④的编者之一。在该卷于 1975 年出版后，由她领导的研究小组就投入到第 5 卷，即《德意志意识形态》卷的资料收集、研究和编辑准备工作当中。大约到 1987—1988 年间，即在苏东剧变之前，她的研究小组完成了《德意志意识形态》卷初步的编辑设想以及非常详细的内容概述。据此她撰写了《〈马克思恩格斯全集〉历史考证版第 1 部分第 2 和 3 卷的新认识及其对确定第 5 卷的研究与出版工作的意义》、《〈费尔巴哈〉手稿的形成过程和将其编入〈马克思恩格斯全集〉历史考证版第 2 版第 1 部分第 5 卷的情况》、《关于莫·赫斯参与〈德意志意识形态〉的写作。论阿·卢格的〈巴黎二载，文稿和回忆录〉》三篇论文，刊载于 1989 年出版的

---

① 参看郑文吉：《对“〈德意志意识形态〉的结构”专家会议（特利尔，1996 年 10 月 24—26 日）材料的几点说明》，《韩国政治学评论》第 30 年卷，1996 年第 4 期。

② 参看侯才：《〈德意志意识形态〉第一章文稿结构的重建》，北京大学马克思主义文献研究中心编：《马克思主义与全球化——〈德意志意识形态〉的当代阐释》，北京大学出版社 2003 年版。

③ 参看韩立新：《〈德意志意识形态〉的文献学和日本学界对广松版的评论》，《中国社会科学》2006 年第 2 期。

④ 收录马克思从中学到 1843 年 3 月以前的著作、文章、文学习作。

《马克思恩格斯研究论丛》第 26 辑上。

1990 年 2 月，在特里尔马克思故居研究所专门召开了关于《德意志意识形态》卷的学术讨论会，陶伯特在会上发表了长达 78 页（德文）、总题目为《马克思、恩格斯的〈德意志意识形态〉是怎样产生的？新的理解、疑问和争论》的研究报告，包括了《对黑格尔以后的哲学的批判。关于马克思和恩格斯〈德意志意识形态〉第 1 卷的写作过程》、《从马克思、恩格斯和施蒂纳的争论中反映出来的法国革命》两篇论文。此外，艾克·莫利格（Elke Röllig）、赫尔穆特·埃斯纳尔（Helmut Elsner）、马里奥·巴泽尔（Mario Barzen）、雅克·格朗让（Jacques Grandjonc）等专家都发表了自己的研究论文，这些成果以《关于马克思首次在巴黎的活动和〈德意志意识形态〉的诞生的研究》为题作为《卡尔·马克思故居研究文集》43 辑于当年出版。

苏东剧变给 $MEGA^2$ 的编辑出版工作既造成了一定的困难，同时也提供了新的发展契机。1990 年 10 月成立了不受任何政府和意识形态控制的国际马克思恩格斯基金会，1992 年初为了加强国际合作、协调编辑工作，由德国特里尔马克思故居研究所、法国普罗旺斯—艾克斯大学、巴黎第十大学等机构的有关研究人员组成了 $MEGA^2$ “德法项目组”，其中由陶伯特、雅克·格朗让和汉斯·佩尔格组成了“《德意志意识形态》工作小组”。由于其他小组成员都肩负着好几卷的编辑工作，雅克·格朗让又于 2000 年 10 月去世，所以实际上只有陶伯特本人专注于《德意志意识形态》卷的工作。

自 1993 年起，《德意志意识形态》卷又有了一个新的编辑框架。为了形成一个最终的稿本，曾进行过多次讨论。在此基础上“德法项目组”于 1996 年 10 月 24 至 26 日在特里尔又一次召开关于《〈德意志意识形态〉的编辑框架大纲》的专题讨论会。陶伯特在会上发表了《〈德意志意识形态〉的手稿与印刷稿（1845 年 11 月至 1846 年 6 月）。问题和结果》和《〈德意志意识形态〉手稿的留传过程及首次以原文发表的情况》；她还与汉斯·佩尔格、雅克·格朗让联名发表了《〈马克思恩格斯全集〉历史考证版第 1 部分第 5 卷的结构。卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯、莫泽斯·赫斯：德意志意识形态，手稿与印刷稿（1845 年 11 月至 1846 年 6 月）》和《马克思 1847 年 4 月 3 日的声明》的研究报告，这些成果都收入了《MEGA 研究》

1997 年第 2 期。

这是迄今为止 $MEGA^2$ 编者对新版《德意志意识形态》提出的最权威的编辑设想。

这一设想是陶伯特等人在考察了《德意志意识形态》现存所有手稿、誊清稿和刊印稿、研究了过去所有的版本之后提出来的。他们特别指出，从 1926 年梁赞诺夫真正主持出版《德意志意识形态》起，过去所有的版本都想把这部实际上未完成的文本编成一部完整的著作，尤其是所有的编排方式都试图给其中的《费尔巴哈》章建立一种逻辑体系结构，或者试图对流传下来的手稿进行逻辑体系编排。陶伯特认为，这些版本都有一定的根据，也有各自的特点，但是，都有独断的特征。

为此，陶伯特等人根据近年来的研究结果和 $MEGA^2$《编辑准则》,决定在编辑新版《德意志意识形态》时不能再沿袭这种传统做法，而准备把流传下来的手稿作为独立成篇的文稿收录进来，并编成独立成篇的论文；原样收录流传下来的刊印稿；收文范围也有所扩大，将赫斯作为该书的作者之一，收录其两份手稿和四篇文章。这样，$MEGA^2$ 第 1 部分第 5 卷的书名就成为：卡尔・马克思、弗里德里希・恩格斯、莫泽斯・赫斯：《德意志意识形态，手稿与印刷稿（1845 年 11 月至 1846 年 6 月)》。

陶伯特等人提出的编排顺序如下①：

1. 正文

$MEGA^2$ Ⅰ/5—1 [卡尔・马克思：]《答布鲁诺・鲍威尔》②

$MEGA^2$ Ⅰ/5—2　卡尔・马克思：《序言》

$MEGA^2$ Ⅰ/5—3　卡尔・马克思、弗里德里希・恩格斯：《Ⅰ．费尔巴哈。草稿和笔记》

---

① Inge Taubert, Hans Pelger, Jacques Grandjonc: Die Konstituion von MEGA2 Ⅰ/5 "Karl Marx, Friedrich Engels, Moses Hess: Die deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke (November 1845 bis Juni 1846)", in: MEGA Studien, 1997/2, S. 57-58.

② 即《对鲍威尔・布鲁诺的反批评的答复》一文，见《马克思恩格斯全集》第 42 卷，人民出版社 1979 年版，第 364—367 页。过去有人误以为这篇文章就是《德意志意识形态》的《圣布鲁诺》一章。

MEGA² Ⅰ/5—4 弗里德里希·恩格斯、卡尔·马克思：《费尔巴哈》

MEGA² Ⅰ/5—5 卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯：《Ⅰ. 费尔巴哈。A. 一般意识形态，特别是德国的意识形态》

MEGA² Ⅰ/5—6 卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯：《Ⅰ. 费尔巴哈。正如我们德国的玄想家们所许诺的……1. 一般意识形态，特别是德国哲学》

MEGA² Ⅰ/5—7 卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯：《Ⅰ. 费尔巴哈。正如德国的玄想家们所宣告的》

MEGA² Ⅰ/5—8 卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯：《各个民族之间的相互关系……》

MEGA² Ⅰ/5—9 卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯：《由此可见，事情是这样的：……个人……》

MEGA² Ⅰ/5—10 卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯：《莱比锡宗教会议》

MEGA² Ⅰ/5—11 卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯：《Ⅱ. 圣布鲁诺》

MEGA² Ⅰ/5—12 卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯：《Ⅲ. 圣麦克斯》

MEGA² Ⅰ/5—13 卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯：《莱比锡宗教会议闭幕》

MEGA² Ⅰ/5—14 莫泽斯·赫斯（卡尔·马克思参与）：《"格拉齐安诺博士"的著作：(阿·卢格:)〈巴黎二载。文稿和回忆录〉》

MEGA² Ⅰ/5—15 卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯：《"真正的社会主义"》

MEGA² Ⅰ/5—16 卡尔·马克思、弗里德里希·恩格斯：《Ⅰ.〈莱茵年鉴〉或"真正的社会主义"的哲学》

MEGA² Ⅰ/5—17 [弗里德里希·恩格斯]：《卡尔·倍克〈穷人之歌〉，或"真正的社会主义"的诗歌》

MEGA² Ⅰ/5—18 卡尔·马克思：《Ⅳ. 卡尔·格律恩：〈法兰西

和比利时的社会运动〉（达姆施塔特1845年版）或“真正的社会主义”的历史编纂学》

MEGA² Ⅰ/5—19　莫泽斯·赫斯（弗里德里希·恩格斯参与）：《“荷尔斯泰因的格奥尔格·库尔曼博士”或“真正的社会主义”的预言。〈新世界或人间的精神王国。通告〉》

2. 异文

MEGA² Ⅰ/5—1a　［卡尔·马克思：］《答布鲁诺·鲍威尔》

MEGA² Ⅰ/5—18a　卡尔·马克思：《卡尔·格律恩：〈法兰西和比利时的社会运动〉（达姆施塔特1845年版）或“真正的社会主义”的历史编纂学》

3. 莫泽斯·赫斯的文稿，收入资料卷，并且说明、解释其形成过程

MEGA² Ⅰ/5—20　［莫泽斯·赫斯：］《晚近的哲学家》

MEGA² Ⅰ/5—21　［莫泽斯·赫斯：］《阿尔诺德·卢格》

MEGA² Ⅰ/5—22　［莫泽斯·赫斯：］《共产主义预言家的密谋活动》

MEGA² Ⅰ/5—23　［莫泽斯·赫斯：］《奥古斯特·贝克尔的月刊：〈宗教运动和社会运动的快乐信使〉》

与过去的各种版本相比，上述编排办法的突出特点就是不再人为地编造一个体系，维持了手稿或刊印稿的原貌，把进一步的解释工作留给研究者去做。

2003年出版的《马克思恩格斯年鉴》收录了按照上述思路编辑的《德意志意识形态》的第1、2章①。它被视为MEGA²《德意志意识形态》正式版的“先行版”。在排版方式上它遵照原始手稿的对折模式，并且使用不同字体凸显马克思加的着重号。在页码上在每一段文字的相应部位只是标注了马克思的原始页码，对于恩格斯标注页码和马克思标注页码的关系放在文章后面的解释中加以说明。

① Marx-Engels Jahrbuch, Akademie Verlag GmbH, Berlin, 2004.

六、版本考证与文本解读、思想阐释的关系

至此为止，我们根据目前所收集到的文献资料，经过甄别和辨析，完成了对《德意志意识形态》的思想前提、写作过程、刊布情形和版本源流的考察和梳理。应该说，花费这样大的精力进行细节考证，以如此长的篇幅叙述过程，这样一种著述方式在我国的马克思主义研究中还是不多见的。笔者之所以刻意为之，体现了我对文本研究中版本考证与文本解读、思想阐释之间关系的理解，在本节中不妨集中陈述我的看法。

首先，我必须说，版本考证是文本解读、思想阐释的基础和条件。精深的文本研究绝不能面对一部现成的、经过别人编辑而成的著述马上就进行解读，尤其忌讳单纯根据其中的只言片语便对其思想进行概括和评论，首先应做的前提性工作是对文本写作的原初背景和写作过程进行考察，对该文本的原始手稿的各种版本进行甄别，因为我们虽然把文本看成是作者思想的表达，然而同时又必须保持警觉，即文本与原始思想之间其实不可能是完全对应的关系，就是说作者的思想未必已经完全通过文本表达尽净了。而文本研究必须尽可能根据文本及其相关文献把文本与作者思想之间的一致或差池做出分析。这样，从文本本身出发虽然最初提炼和抽象的只是文本中的问题和思想，但版本考证的各项细致的工作已经廓清了它们产生的文本语境、原初含义，以及相同问题的内涵演变与当代体征，这就使我们既看到历史延续和累积，也可以把握创新与重构，使文本中的原始思想的当代价值真实地得以呈现出来。

为了呈现一个完整的文本解读基础，对于那些思想深邃而又命运多舛的作品，应当对关乎此文本的所有文献，包括准备材料、先行稿、最初草稿、过程稿、修改稿、誊清稿、刊印稿、失佚稿以及其他相关材料进行全面性的收集和翔实的考证。作为本书研究对象的《德意志意识形态》正属于这样一种类型的作品。我们可以看出，除却写作过程中的特殊情形（如出版形式一直不能确定[①]、对有的批判对象的有关著作或文章不太了解、另有《政

① 即是在杂志上发表还是出版单行本？这一问题能否很快落实直接影响这一著述的行文、选材和篇幅。

治和政治经济学批判》和《英国社会史》的写作计划等等），它没有顺利完成，就内在的思想根源说，一定程度上缘于马克思等人了断与青年黑格尔派哲学及当时德国流行的其他社会主义学说之间关系和因缘的艰难，新的思想的剥离、锻造和建构过程的艰难。因此关乎那些原属于同一阵营、观念互为背景和参照的思想历练过程，那些众多的文献文本都是我们研究《德意志意识形态》必须注意的材料；再从最直接的关系考虑，昭示马克思等人思想进程的那些文本[①]、被马克思喻为“莱比锡宗教会议”的《维干德季刊》第3卷上鲍威尔、施蒂纳等人的文章、施蒂纳的《唯一者及其所有物》、费尔巴哈、卢格、赫斯以及其他“真正的社会主义者”的著述也都属于《德意志意识形态》准备材料的范围，因此，也需要对这些著述给予程度不同的关注，甚至详细解读。

而就《德意志意识形态》本身来说，它的写作过程异常复杂，写作之初还没有通盘的框架构思。待确定了批判对象后，先写出一些短稿，这些篇章虽然后来也没有成为《德意志意识形态》的组成部分，但实际上是正式写作前的“尝试”或“演练”，因此，可将其视为《德意志意识形态》的“先行稿”。如果不算《论犹太人问题》、《神圣家族》和《关于费尔巴哈的提纲》，那么至少《对布鲁诺·鲍威尔的反批评的答复》是属于这样的“先行稿”，对此我们也就不能视而不见。关于《德意志意识形态》最初的草稿、两卷本体系框架的形成过程、特别是《费尔巴哈》章文稿的各不相同的手稿，还有迄今所有版本都没有收录的一些刊印稿、作为原属第一卷组成部分的《“格拉齐安诺博士”的著作》和第二卷遗失的两章等等，这些属于《德意志意识形态》的过程稿、修改稿、誊清稿、刊印稿、失佚稿以及其他相关材料，更是我们需要关注的重点。至于《费尔巴哈》章多种不同的编排方案，我们当然需要将这些重要的版本集中在一起进行比较和鉴别[②]。

所有这些并不是“博士卖驴”式的卖弄和炫耀，不是搞“烦琐哲学”；相反，可以说，版本考证深入和准确的程度与对作者思想把握和理解的客观

---

① 参看本书第一章第四节。

② 因此，我们特别需要在 $MEGA^2$ 新版外，将这些不同的重要的版本集中在一起，编辑、出版一本“阅读版”的《德意志意识形态》。

程度是成正比的。在这里我不得不特别要表达对国外马克思主义文献学家所做工作的敬意，特别是对他们在研究中所体现的谨慎、严谨的治学态度的钦佩。联想到国内长期以来对《德意志意识形态》的研究，那是一种怎样的情形呢？绝大多数研究者撇开对这一著述的写作过程、版本源流、文体结构的探究，甚至对其内容也不作全面性的解读和梳理，单纯根据通行本中的某个段落甚至一句话就无限演绎、提炼，根据当代现实和流行的观念去挖掘、比附马克思的思想，把马克思的原始思想弄得与当代社会现实和流行的思潮具有比肩而立的地位。现在看得很清楚了，这种没有学术依据、蹈空阐释的所谓"研究",只有时效性，没有恒定性，从而也就很少有科学性和学术性，以至于包括《德意志意识形态》在内的马克思文本研究方面的积累是如此薄弱，对马克思本人思想的理解长期没有达到马克思本人所实现了的哲学变革的高度，而是处于一种低于马克思的或"前马克思"的层次和水准。

把版本考证的重要性强调到如此重要的地步，是不是意味着它就是文本研究的全部呢？也不是。行文至此，我又不得不表达同近年持续跟踪国外马克思学研究动态、出入《德意志意识形态》各种版本研究后形成的一种感受：话分两头说，在表达对国外同行工作敬意的同时，我又感到需要防止另一种极端的状况，版本考证只是基础和条件，但它并不是文本研究的全部和归旨，文本研究不能至此止步，孜孜于文本版本的枝节考证而遗忘了对思想的总体关注，与撇开版本、单纯依据文本段落甚至话语就随意演绎、提炼思想一样，都不是完整的文本研究。

就拿《费尔巴哈》章排序问题来说，自从1965年巴加图利亚提出对长期流行的阿多拉茨基版结构和内容的不同理解以来，时间已经过去40年了，国外的文献专家们不厌其烦地在内容的顺序编排上进行考证和重构，特别是《德意志意识形态》工作小组成立以来，陶伯特等人更是在不同方案中耙梳、比较，难下决断。到1997年第2期《MEGA研究》出版，大致方针本来已经确定，准备启动 $MEGA^2$ 第1部分第5卷的出版。但在征求包括巴加图利亚等人的意见后，巴加图利亚明确表示不同意他们的方案。这样围绕《费尔巴哈》章内容的顺序编排越来越成为一种排列组合的游戏，局内人乐此不疲，局外人则感到异常琐屑。很多论著置《德意志意识形态》中其他章节和马克思复杂而丰富的思想于不顾，老在一些枝节和细节上做文章，意

欲何为呢？要知道，研究马克思文本的版本，不是为版本而版本，为研究而研究，而是以此为媒介把握马克思的思想，只停留在枝节和细节上消耗智慧，而遗忘了研究的真正目的和意旨，是不是有点舍本逐末了呢？而且，在一次性提出一个绝对客观、人人认同的永久性方案不太可能的情形下，根据现在的研究成果暂时拟议和创设的范型去进一步探究马克思的思想，如果这种探究能够深入下去，或者遇到了困难，反过来不是可以对这种范型的合理性和不合理性做出评判、检视和调整吗？

此外，就 $MEGA^2$ 新版的编排来说，完全放弃内容的逻辑构架，而固执于时间顺序，也值得进一步考虑。

我认为，在具体文本编辑中，实际上很难单独按照时间顺序或逻辑顺序进行编排，二者并不是截然区分、判然有别的。从前面几章的梳理中，我们知道，虽然《德意志意识形态》在马克思、恩格斯生前没有出版，甚至个别章节没有写完，致使就现在留存下来的手稿看，这是一部结构上相当松散的著述。但是，对手稿的研究结果证明，马克思、恩格斯对其中一些部分还是进行了定稿处理，对其内容做了一些编排；就是对《费尔巴哈》章也是如此，只是这一部分留下来的手稿、誊清稿和刊印稿有几份，有的页码和内容上又不连贯，还有的则遗失了，致使对其进行逻辑体系编排增添了难度。从这个意义上讲，放弃逻辑顺序的编排，特别是过分地指责这种努力的必要性，甚至认为“由于缺少足够的线索和根据，那样做的结果将是一种随意编成的结构”①，是不公允的。“随意”的断语下得太“随意”了，举凡前面历数过的关于《费尔巴哈》章的各种编排，研究者都不是凭空臆想出来的框架。就是对于论者诟病最多的阿多拉茨基版来说，把原文分成三部分是编者的理解，但各个章、节、目所冠以的标题，有的是手稿原有的，其余的则都是来自作者在手稿边写的词语，编者将它们视为相应内容必要的提示。因此，广松涉为了突现他的编排方案的正确而指称阿多拉茨基版“事实上等于伪造”是一种缺乏同情性理解的评判。对于按照逻辑顺序编排的编者来说，我觉得重要的不是放弃这种编排，而是“力图避免将自己的诠释抬

① Inge Taubert: Manuskripte und Drucke der “Deutschen Ideologie” (November 1845 bis Juni 1846). Probleme und Ergebnisse, in: MEGA Studien, 1997/2, S. 6.

高为绝对真理，并因此排除其他有道理的观点”。①

如果认为，“把留存下来的手稿和刊印稿编成一部著作，那就意味着要去完成马克思和恩格斯所没有完成的东西”②，进而主张不按“逻辑顺序”进行编排，那就要按时间顺序编排。但实际上，后一种方案的麻烦一点也不会少。

按时间顺序编排的条件是能够基本上断定各个章节的写作时间，或至少能断定大概的写作顺序。可是，《德意志意识形态》的手稿和刊印稿并不具备这个条件。就大多数文稿而言，人们无法准确地弄清它们的手稿是何时至何时写作的，它们的样稿是何时至何时完成的；也无法完全断定哪篇手稿或样稿完成于前，哪篇完成于后，即着手撰写内容连贯的文稿的日期很难确定。那些没有流传下来的样稿也是如此。通常只有一些可靠的线索能够说明这些手稿或样稿的写作至早开始于何时，至迟结束于何时：《维干德季刊》的出版，卢格的《巴黎二载》、格律恩的《法兰西和比利时的社会运动》、倍克《穷人之歌》等书的出版，赫斯抵达和离开的时间，魏德迈抵达和离开的时间，恩格斯前往奥斯坦德的时间，等等。为数不多的一些暗示着某些历史事件的说法又往往非常含糊，几乎无法让人信服。这种情况下，编者通常要依靠推测。此外，完全按时间编排也会破坏各篇著作的完整性。譬如，仅从写作时间上考虑，就得分解《三、圣麦克斯》和《一、费尔巴哈。草稿和笔记》的手稿，而这样做是有悖于出版原则的。

其实，对于时间顺序与逻辑顺序并不是截然区分、判然有别的这种状况，那些多年浸润在手稿文献中、对提出一种既符合作者原初意旨又可以获得人人认同的方案之难有深刻体味的学者也意识到了，为此，作为“《德意志意识形态》工作小组”成员之一的雅克·格朗让提出了“相对”时间排序（Relativen Chronologie）的原则，这也符合 $MEGA^2$ 的《编辑准则》规定，即“遇到某篇著作有多篇文稿的情形，可选择较早写成的文稿收录，如果

① Helmut Elsner：Über die Arbeit der “Deutschen Ideologie” am Karl-Marx-Haus in Trier. 中译文见北京大学马克思主义文献研究中心编：《马克思主义与全球化——〈德意志意识形态〉的当代阐释》，北京大学出版社2003年版，第7页。

② Inge Taubert：Manuskripte und Drucke der “Deutschen Ideologie” （November 1845 bis Juni 1846）. Probleme und Ergebnisse，in：MEGA Studien，1997/2，S. 6.

可以明显看出此文稿内容连贯的话。""所编著作在每一部分之内按时间顺序编排：编排时主要依据完稿（写作）时间，而非准备时间或者发表时间。……若某些著作的写作时间较长，可视其写作过程而定。"①

总之，版本研究与文本解读、思想阐释和体系建构是基础与目的的关系，它们之间既是递进的，同时也是相互依存的。缺乏版本研究的支撑，只是凭借由后人编辑而成的现成的文本、把一部未完成的著述俨然视为完整的作品去进行解读，甚至单纯根据其中的只言片语就对其思想进行概括和评论，必然会造成误读和歧解；而离开对文本思想意旨和总体构架的了解，版本考证实际上也不能顺利进行下去，那些散乱的片断、中断了的叙述、失佚稿的内容和逻辑，只有靠文本思想的整体把握，才能得到接续、联系和"复原"。尊重文本原貌、再现原始思想与揭示体系构架只有处于一种相互支持、融通的关系中，真正体现出"三位一体"，文本研究才能达到比较高的水准。

附录：《德意志意识形态》发表情况②一览表

篇目	所属卷章	发表者、整理者	文种	时间	刊印处
《反克利盖通告》	第二卷③		德	1846 年 5 月	以石印单行本发表
《"格拉齐安诺博士"的著作：〈巴黎二载（阿·卢格的文稿和回忆录）〉》	第一卷④			1847 年 8 月 5、8 日	《德意志—布鲁塞尔报》第 62、63 号

① Editionsrichtlinien der Marx-Engels-Gesamtausgabe, hrsg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung Amsterdam, Berlin, 1993, S. 26 \ 22.

② 除中文版外，其他文种只选择有独特编排方式和研究价值的情况列入。

③ 现存《德意志意识形态》第二卷只有第一、四、五章，缺第二、三章，据 1976 年英文版编者考证，马克思和恩格斯合著的《反克利盖通告》可能是其中一章，这里从此说。

④ 参看："《"格拉齐安诺博士"的著作》最初可能是为计划出版的季刊而写的一篇文章，后来才被确定收入《莱比锡宗教会议》。这样说的根据是，付印稿的结尾处原来有一段关于《莱比锡宗教会议》的文字，这段文字后来又被删去了。最晚到快要写完《圣麦克斯》前后，马克思和恩格斯决定不把《"格拉齐安诺博士"的著作》一文收进《莱比锡宗教会议》。"但是鉴于赫斯参与了《德意志意识形态》的讨论和实际写作，所以这里还是把这篇文章看作是《德意志意识形态》的组成部分。

续表

篇目	所属卷章	发表者、整理者	文种	时间	刊印处
《卡尔·格律恩。〈"法兰西和比利时的社会运动"〉（1845年达姆斯塔德版）或"真正的社会主义"的历史编纂学》	第二卷第四章	奥托·吕宁	德	1847年8—9月	《维斯特伐里亚汽船》杂志第3年卷第8、9期
《诗歌和散文中的德国社会主义》	第二卷①		德	1847年9月12、16日，11月21、25、28日，12月2、5、9日	《德意志—布鲁塞尔报》第73、74、93—98号
《卡尔·格律恩。〈"法兰西和比利时的社会运动"〉（1845年达姆斯塔德版）或"真正的社会主义"的历史编纂学》②	第二卷第四章	伯恩施坦	德	1899年	《新时代》第18年卷第1册
《圣麦克斯》（摘录）	第一卷第三章	伯恩施坦	德	1903—1904年	《社会主义文献》第3年卷第1—4、7、8期和第4年卷第5—9期
《我是自我享乐》	第一卷第三章	伯恩施坦	德	1913年	《劳动者》专刊第8期、《前进报》第52号
《圣麦克斯》（全文）③	第一卷第三章	Б. 吉迈尔法布	俄	1913年	
《圣布鲁诺》	第一卷第二章	Б. 吉迈尔法布	俄	1921年	《社会学与社会政策文献》第47卷第3册
《费尔巴哈》	第一卷第一章	梁赞诺夫 尤什凯维奇	俄	1924年	《马克思恩格斯文库》[俄]
《费尔巴哈》	第一卷第一章	维列尔	德	1926年	《马克思恩格斯文库》[德]

① 1976年英文版编者还考证认为，恩格斯所著《诗歌和散文中的德国社会主义》可能是《德意志意识形态》第二卷所缺第二、三章中其中的一章，这里亦从此说。

② 易名为《卡尔·马克思论作为"社会主义"的历史编纂学家的卡尔·格律恩》。

③ 易名为《批判施蒂纳的学说》。

续表

篇目	所属卷章	发表者、整理者	文种	时间	刊印处
《德意志意识形态》	全书	维列尔	德	1932 年	MEGA^1 第 1 部分第 5 卷
《德意志意识形态》	全书	贝霍夫斯基 阿多拉茨基	俄	1933 年	《马克思恩格斯全集》俄文第 1 版第 4 卷
《德意志意识形态》	全书	普赖斯 维博	俄	1956 年	《马克思恩格斯全集》俄文第 2 版第 3 卷
《费尔巴哈》章第一手稿马克思所编页码的第 1、2、29 页	第一卷 第一章	西・班内	德	1962 年	《国际社会史评论》第 7 卷第 1 册
《费尔巴哈》	第一卷 第一章	巴加图利亚 勃鲁什林斯基	俄	1965 年	《哲学问题》第 10、11 期
《费尔巴哈》	第一卷 第一章		德	1966 年	《德国哲学杂志》第 4 期
《费尔巴哈》	第一卷 第一章		法	1968 年	单行本
《费尔巴哈》	第一卷 第一章	英格・陶伯特	德	1972 年	MEGA^2 试编本第 1 卷
《费尔巴哈》	第一卷 第一章	广松涉	日	1974 年	
《德意志意识形态》	全书		英	1976 年	《马克思恩格斯全集》英文版第 5 卷
《费尔巴哈》①	第一卷 第一章	郭沫若	中	1928 年	言行出版社（上海）
				1947、1949、1950 年	群益出版社（上海）
《德意志意识形态》	全书	郭沫若	中		
《德意志意识形态》	全书	中共中央编译局	中	1960 年	《马克思恩格斯全集》中文第 1 版第 3 卷
《费尔巴哈》	第一卷 第一章	李尚德	中	1981 年	《中山大学研究生学刊》（文科版）

① 用《德意志意识形态》的题目称呼这一章。

续表

篇目	所属卷章	发表者、整理者	文种	时间	刊印处
《费尔巴哈》	第一卷 第一章	中共中央编译局	中	1988 年	人民出版社单行本
《费尔巴哈》	第一卷 第一章	中共中央编译局	中	1995 年	《马克思恩格斯选集》中文第 2 版第 1 卷
《德意志意识形态》	节选本	中共中央编译局	中	2002 年	人民出版社单行本
《德意志意识形态》	第一卷 第一、二章	英格·陶伯特、雅克·格朗让和汉斯·佩尔格等	德	2003 年	《马克思恩格斯年鉴 2004》

第 五 章

“离开思辨的基地来解决思辨的矛盾”

从前几章关于《德意志意识形态》创作过程的梳理中，我们知道，马克思等人写作此书的直接动机是回击《维干德季刊》第3期上鲍威尔、施蒂纳等人的文章中所阐述的见解，只是在写作过程中，才感觉到同时需要甄别他们与费尔巴哈之间的思想关系，并且进一步意识到正面阐述其思想体系的必要性；因此，从把握作者思想表述和逻辑展开的角度考虑，我们在解读《德意志意识形态》文本时就不应该按照通行本的编排方式，即《马克思恩格斯全集》中文第1版第3卷中的章节安排来进行，而应以作者写作的先后顺序，先解读他们对鲍威尔的批判（《圣布鲁诺》），然后是对施蒂纳思想的分析（《圣麦克斯》两章），之后才是通常被置于首位的《费尔巴哈》一章，最后则是作为该书第二卷的批判“真正的社会主义”的部分。

遵循文本学研究的一般原则，在具体的解读过程中应当尽量避免先入为主的判断，着重从文本的真实情形出发把握作者的思维逻辑和真实意图。所以，在本书中我勉力想做到的是：解析疑难表述，探索思考逻辑，准确概括观点，勾勒总体思路。这一阅读历程将成为我们在致思路向上接近和理解马克思思想最重要的途径和基础。

本章解读和分析的是《德意志意识形态》中的《对布鲁诺·鲍威尔反批评的回答》、《莱比锡宗教会议·引言》和《圣布鲁诺》部分。

一、鲍威尔的反批评依据的是什么材料

在前面几章叙述《德意志意识形态》的写作过程和发表情况的时候，我们曾指出，马克思、恩格斯最先对《维干德季刊》第3期上鲍威尔的文章做出回应的是他们后来刊登在《社会明镜》(Gesellschaftsspiegel)第2卷第7期上的一篇题为《对布鲁诺·鲍威尔反批评的回答》的短评，《德意志意识形态》通行本所收批判鲍威尔的部分(《圣布鲁诺》)并不能替代这一短评的内容，所以我们把它作为马克思了断与鲍威尔关系的组成部分首先进行解读和分析。

这篇一开头就标明写于“**布鲁塞尔**，(1845年)11月20日”的短评，对鲍威尔所写的《评路德维希·费尔巴哈》一文中涉及《神圣家族》的有关论述的反驳，主要集中在揭露其所引证的材料的不实上。

从马克思、恩格斯首度合作完成的《神圣家族》于1845年2月问世，到同年10月出版的《维干德季刊》第3卷上鲍威尔做出回应，这期间只有5月出版的《威斯特伐里亚汽船》月刊上匿名发表的一篇评论和6月出版的《维干德季刊》第2期上古·尤利乌斯所写的《看得见的教派与看不见的教派之争或批判对批判的批判所作的批判》等站在第三者立场上评论争论双方观点的文章涉及《神圣家族》。也就是说，在这长达大半年的时间里，马克思、恩格斯的书并没有引起作为他们直接批评对象的鲍威尔等人对自己原有观点明确的甚至是些许的反思，“**批判家过去如何工作而且现在还如何工作**”。因此，在《维干德季刊》第3期上鲍威尔会声称恩格斯和马克思对他不理解，“极其天真地重弹他那些自命不凡的早已变成毫无价值的空话的老调”，特别是认为《神圣家族》中的论述表明马克思、恩格斯不明白他提出的诸如“批判的无尽的斗争和胜利，破坏和建设”，批判是“历史的唯一动力”，“只有批判家才**摧毁**了整个宗教和具有各种表现的国家”等警句和论断的真正含义。马克思、恩格斯把更为深刻的思想分析留在后面论述，在这篇短评中集中指出，鲍威尔回答的症结在于他“不以**恩格斯**和**马克思**的著作，而以《威斯特伐里亚汽船》(5月号第208页及以下各页)所载的**对这本书的**平庸而混乱的**评论**作为他感叹和引证的

对象”。[①]这使得他的回应不仅“结结巴巴”,而且相当荒唐。

具体说来，鲍威尔的做法是先“把（《威斯特伐里亚汽船》）评论员编造的东西抄下来”,把它们作为《神圣家族》中的主要思想，“强加于**恩格斯**和**马克思**”,然后据此做出自己的评论和回应。而在马克思、恩格斯看来，《威斯特伐里亚汽船》评论员的文章只是“浮皮潦草地给他评论的书作了一个可笑的、直接同这本书相矛盾的概括”[②]。这表明，鲍威尔用以反批评的基础和依据本身就是错误的、不靠实的。

马克思、恩格斯“逐字逐句”比较了三组材料。

第一组材料指出,《威斯特伐里亚汽船》评论员用极为简单的语言概括了《神圣家族》对鲍威尔的指责，涉及他对犹太人问题和政治解放问题的态度，对法国革命、社会主义和共产主义的评论，对黑格尔、费尔巴哈等人思想的理解，以及“对法国革命、唯物主义和社会主义进行批判斗争的结果和趋向”所进行的论述，等等；但这些概括都曲解了马克思、恩格斯本人的原始思想。比如，认为为了消灭犹太人，鲍威尔把马克思等人变成“神学家”,还认为鲍威尔把政治解放的问题变成了人类解放的问题；为了消除黑格尔思想的影响，他又用作为其学生的老年黑格尔派重要成员的辛利克斯的思想解释黑格尔；“为了摆脱法国革命、共产主义、费尔巴哈”这些世俗事件、事物和思想，鲍威尔一再申讨和指责群众；为了赞美精神，就把群众钉在十字架上，还认为真正的精神就是鲍威尔自己的批判，就是绝对观念在其身上的真实体现，等等。马克思、恩格斯详细地一一列出他们在《神圣家族》中论述这些问题的出处，对比之后就可以看出，“威斯特伐里亚的评论员给这些论述作了一个完全歪曲的、荒唐可笑的、纯粹臆想的概括”。而鲍威尔对此全然没有判断，于是在回应文章中“一整段从《威斯特伐里亚汽船》上逐字逐句抄来了”这些“在《神圣家族》中根本找不到的话”,

---

① 马克思、恩格斯:《对布鲁诺·鲍威尔反批评的回答》,《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第364页。

② 马克思、恩格斯:《对布鲁诺·鲍威尔反批评的回答》,《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第365页。

用“建设和破坏”的巧妙手法强加于原著。[①]

第二组材料谈到的是在《神圣家族》中曾有一节内容专门论及鲍威尔的“自我申辩”[②]，《威斯特伐里亚汽船》评论员说鲍威尔打算用庸俗的自我礼赞来证明，凡是在他过去受群众的偏见束缚的地方，这种束缚都只不过是批判所必需的外表，而且他还明确指出，对鲍威尔的这种说法，马克思答应写“**烦琐的论文**”《为什么正是必须由**布鲁诺·鲍威尔**先生来证明圣母马利亚怀了孕?》来予以回答。循此，鲍威尔在回应文章中就相信马克思是愿写此文“来**回答这种‘庸俗的自我礼赞’**”的。但是，只要查阅一下《神圣家族》中的那一节，就会发现“在那里烦琐的论文**连影子**都没有，因此根本谈不上像威斯特伐里亚的评论员所臆想的那样，用它去回答布鲁诺·鲍威尔的”,而鲍威尔却把这些当作《神圣家族》中的论述抄下来，甚至把有些话加上了引号。实际上，这一论文是在另外一节中而且是在联系到别的问题时才提到的[③]。《威斯特伐里亚汽船》评论员和鲍威尔没有认真阅读原文就妄下判断，完全是对原文语境和意思的歪曲。

第三组材料引述了《威斯特伐里亚汽船》评论员的话，他说：“世界历史性的戏剧不需要许多技巧就变成了**最滑稽的喜剧**。”鲍威尔在回应文章中也沿用这一表述，认为“**这些东西**[④]当然驳得**布鲁诺·鲍威尔**哑口无言，并使批判恢复了理智。**相反，马克思**却为我们演了一出戏。他自己最后扮演了滑稽的喜剧演员。”[⑤] 如果说上述两组材料是鲍威尔引证《威斯特伐里亚汽船》评论员对《神圣家族》的错误概括和指认作为其立论的依据的话，那么这里他是转换甚至直接移植、照搬评论员的说法来对马克思进行判决了。

---

① 参看马克思、恩格斯：《对布鲁诺·鲍威尔反批评的回答》,《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第365—366页。

② 即《神圣家族》第六章第三节中的“(a) 绝对批判的自我辩护。它的‘政治的’过去”,《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1957年版，第127—136页。《马克思恩格斯全集》第42卷《注释》第192标注的页码稍有误差，见人民出版社1979年版，第517页。

③ 即在《神圣家族》第六章第三节中的“(b) 犹太人问题，第三号”中马克思、恩格斯写道：“如果绝对的批判要坚持自己的要求，那我们就准备写一篇烦琐的短论来阐明……‘现代问题’”。见《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1957年版，第138页。

④ 指鲍威尔从《威斯特伐里亚汽船》摘抄下来并强加于马克思、恩格斯的那些引证。

⑤ 马克思、恩格斯：《对布鲁诺·鲍威尔反批评的回答》,《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版，第367页。

本来，原处于同一阵营中的人们，后来在理论观点、政治倾向等方面出现意见不一致的情形，是完全可以理解的，论敌之间的批评和反批评亦属正常现象，但据以批评和反批评的材料却应当是从对象的文本本身来的，而不能依据第三者的转述和概括，更不能是错误或荒谬的转述和概括。上面三组材料表明，尽管回应《神圣家族》的批评本来是鲍威尔正当的权利，但他却征引了别人对《神圣家族》的概括来陈述《神圣家族》的观点，这就使得他的反批评很难服人，甚至有些荒诞了。所以，马克思、恩格斯讥讽说，他“乞灵于玩得最拙劣的**把戏**和最可怜的魔术，却最终证实了**恩格斯**和**马克思**在《神圣家族》中给他作的死刑判决。”①

二、“莱比锡宗教会议”场景描绘

如果说上面这篇短评不过是《德意志意识形态》批判鲍威尔的一个前奏，那么接下来序幕就正式开启了。长期浸润在欧洲人文经典、宗教氛围的熏陶之中，马克思、恩格斯自觉不自觉地运用大量的比喻来铺叙、陈述和表达他们对论争对手的看法以及他们自己的观点，特别是他们使用了“莱比锡宗教会议”这个词来讽喻 1845 年在莱比锡出版的《维干德季刊》第 3 期。宗教会议本来是天主教为了审判异教徒和斥责异端邪说而召开的高级僧侣会议，作者把在这一卷上发表的鲍威尔和施蒂纳反驳费尔巴哈、赫斯、马克思和恩格斯的文章比喻为高级僧侣在宗教会议上对异教徒的审判，可谓匠心独运，切中肯綮。

马克思、恩格斯首先指出，《维干德季刊》第 3 期中鲍威尔的《评路德维希·费尔巴哈》和施蒂纳的《施蒂纳的评论者》两篇文章表面看来轰轰烈烈，好像真是发生了当时颇为轰动的画家考尔巴赫描绘过的“匈奴人之战”②：“阵亡者死有余恨，亡灵在空中喧嚣和号叫，恍如战斗的轰响，撕杀

① 马克思、恩格斯：《对布鲁诺·鲍威尔反批评的回答》，《马克思恩格斯全集》第 42 卷，人民出版社 1979 年版，第 367 页。

② 匈奴人之战（Battle of the Huns）是考尔巴赫于 1834—1837 年所作的一幅著名的画。画中描写了许多阵亡战士的灵魂的战斗，这场战斗是在空中进行的。

的叫喊，剑、盾、战车的铿锵。”[1] 然而，究其实这不过是思想者在纯粹观念领域中的自我纷扰，并不是对现实问题的真正探讨，甚至根本没有触及那个时代迫切的实际问题，即“不是为了关税、宪法、马铃薯病，不是为了银行事务和铁路”[2]，而是为了精神的“最神圣的利益”,为了对一些莫名其妙的概念和范畴[3]进行的无谓的争论。

为了批判得透彻和形象，马克思、恩格斯设置了一幕宗教会议的场景。两个审判者是鲍威尔和施蒂纳，异教徒则是费尔巴哈、赫斯、马克思和恩格斯。两个审判者的形象稍有差别。被称作“圣布鲁诺”的鲍威尔头上罩着“纯粹批判”的灵光，披着“自我意识”的法衣，睥睨世界的万物，俨然是创造一切的上帝，他本身既无父也无母，他就是“他自己的创造物，他自己的制品”。一言以蔽之，他把自己视为精神领域的“拿破仑”,或者说他在精神上是“拿破仑”。在鲍威尔的思想结构中，最高范畴是“自我意识”,“实体”概念不过是“自我意识”可以肆意摆布的东西，“实体”所代表的宗教现状、国家形态和群众力量，在他的理解中要么可以随意被“摧残”,成为废墟和“残骸”,要么像灰尘一样微不足道。这是一个自视甚高的人，他的精神修炼就是经常不断地“倾听自己，而这种自我倾听又推动他达到自我规定”。当然，例外的情形偶尔也会发生，有时他不仅“倾听”自己，而且还得“倾听”《威斯特伐里亚汽船》上的声音，上面那篇短评就是很好的例证。

另一个审判者是被马克思、恩格斯称作“圣麦克斯”的施蒂纳。他的思想的独特之处在于，在其代表作《唯一者及其所有物》中用了将近六百页的篇幅来确证自我的唯一性、不可重复性，证明唯一者不是随便什么人，不是“张三或李四”,正是“我”施蒂纳自己！而别的东西只是“他[4]的对象，因而也就是他的财产”,它们是“唯一的”和“无与伦比的”和“无可

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第88页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第88页。

③ 诸如“实体”、“自我意识”、“批判”、“唯一者”和“真正的人”等等。

④ 指“唯一者”。

名状的”。唯一者既是“词句”，又是“词句的所有者”，用当时流行的塞万提斯的著名小说《堂吉诃德》中的人物来说，它既是桑乔·潘萨，又是堂吉诃德。和鲍威尔稍有不同的或者说更胜一筹的是，施蒂纳“苦修苦炼的是对无思想进行痛苦的思想，对无可怀疑进行连篇累牍的怀疑，把毫不神圣的说成是神圣的”[①]。他总是习惯地说：**我**就是**一切**，而且是高于**一切**的某物。我是这种**无**的**一切**，也是这种**一切**的**无**。他有一些庄严的“**轻浮**”，并且不时用“**批判的狂呼**”来打断自己的严肃的沉思，这就是他优越于他的抑郁沉闷的对手的地方。

鲍威尔和施蒂纳都对费尔巴哈提出批评。鲍威尔看出，对于费尔巴哈来说，无定形的本原物质（hyle）、实体是其哲学的基点，是其理论构架中最重要的范畴；它的基础地位不可动摇，那么鲍威尔最为珍视的“我的无限的自我意识”就不能在费尔巴哈那里得以充分展示其功能和价值。“自我意识必须像怪影一般地游荡，直到它把导源于它而又汇集于它的万物全部吸回本身为止”；而今自我意识已经把整个世界都吞没了，没有吞没的就只有这个物质、这个实体，它被费尔巴哈牢牢地锁藏着，怎么也不肯交出来。而施蒂纳则认为，“凡是人就不会缺少哪怕是最微小的使人之所以为人的东西”，甚至对于“任何一只鹅、任何一条狗、任何一匹马说来也是**如此**”[②]，费尔巴哈对他的这一看法持质疑和批评态度，施蒂纳就根据其“唯一者”的理论“控诉”费尔巴哈，提出反质疑和反批评。

在《维干德季刊》第3期上鲍威尔和施蒂纳的文章除了批评费尔巴哈而外，对赫斯和作为《神圣家族》一书作者的马克思、恩格斯也提出批评。但由于马克思已经开始政治经济学的研究、恩格斯忙于英国工人阶级生活状况的调查、赫斯正在推广他的社会主义学说，这些被批评者都在倾心倾力于现实问题的思考，因此没有马上做出回应，马克思、恩格斯在这里诙谐地说：“他们没有出席圣宫（santa casa）受审，结果他们就被缺席判决：他们

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第89页。

② 另一种表述是：“任何一只鹅，任何一条狗，任何一匹马”都是“完善的人，甚至是——如果有人喜欢听最高级形容词的话——最完善的人”。

在整个尘世生活期间永远被驱逐出精神的王国。"①

最后，马克思、恩格斯特别注意到，鲍威尔和施蒂纳两人的思想其实也有些差别，因此在对其他人物的评论中，也看出他们"彼此之间又制造出一些奇异的阴谋而互相倾轧"②。的确，脱离现实、实践基础的思想者在"无定性、无定型"的精神王国漫游，总是会节外生枝的。

《莱比锡宗教会议·引言》的原始手稿中原来还有一段话："在舞台深处出现了格拉齐安诺博士（Dottore Grazianno）或称作'非常机智而有政治头脑的人'的阿尔诺德·卢格（《维干德》第192页）"③。这表明《莱比锡宗教会议》原计划包括《圣布鲁诺》、《圣麦克斯》、《"格拉齐安诺博士"》、《费尔巴哈》四个部分，其中《"格拉齐安诺博士"》章由赫斯写成，后来马克思在修改时把这段话删掉了，赫斯已经写出的稿子就不再被纳入《莱比锡宗教会议》,进而成为《德意志意识形态》的组成部分。对此我们在本书第二章第二节、第三章第三节已经做过详细的梳理和分析，这里就不再复述了。

三、德国古典哲学的难题及鲍威尔的"解决"

对于包括鲍威尔在内的青年黑格尔派哲学来说，绕不开的关键问题是，如何处理它所极力张扬的、作为人的精神存在独特表征的"自我意识"（主体、"唯一者"）与人本身（现实的"自我"）、与世界的关系？当"自我意识""庄重地"去与后者打交道的时候，这一过程该如何展开呢？它纯粹是一个思维过程吗？马克思、恩格斯说，"必须揭露这一个秘密"。

青年黑格尔派哲学的主题是德国古典哲学主题的延续。康德掀起了人类思维领域"哥白尼式的革命",他对人的认识能力进行了先验的考察，在现

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第90页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第90页。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第90页。

象界与“物自体”、主体与客体、自我与非我、理想与现实、应有与现有等等之间划了界限，认为双方在各自范围内有自己独有的方式和规则，不能逾越和替换。在康德之后，费希特以“主体自我”弥合了这种分裂和界限，但却陷入极端主观唯心主义的唯我论，谢林为了避免这一局面就把主体与客体统一的方式从客体统一在主体之中颠倒为主体统一在客体之中，把这个主体统一于其中的客体规定为自我与非我、主体与客体的“绝对同一性”，并把它作为自己哲学的出发点。

谢林之后的“黑格尔把斯宾诺莎的实体和费希特的**我**合而为一了；二者的统一，这两个对立领域的结合等等就是黑格尔哲学的独特的兴趣之所在，但同时也是它的弱点。黑格尔体系在这个矛盾中彷徨不知所措，这个矛盾必须解决和消灭。但是，他要做到这一点，只有使**自我意识**如何对待**绝对精神**……这一问题的提出永远成为不可能才行。而这一点可能从两方面来做到。或者是自我意识必须重新销毁于实体的火焰中，也就是说必须确立并保存纯粹的实体性；或者必须指明个性就是自己的属性和自己的本质的创造者，指明**一般**个性的**概念**本来就要对自己加以限制，然后又消除个性由于自己的**普遍本质**而加上的这种限制，因为正是这个本质**只是**个性的**内在的自我区别的结果**，**只是**个性的活动的**结果**。”①

上述这段引文出自鲍威尔的《评路德维希·费尔巴哈》一文。公允地说，他对黑格尔解决德国古典哲学主题的方式的理解大体是准确的；只是马克思、恩格斯对其中的“**一般**个性的**概念**”的这种提法感到困惑，因为概念讲的就是抽象，是普遍和一般，而不是特殊和个别，怎么能将矛盾的东西凑合在一起组成一个所指呢？所以，他们特地在这种提法后面标上“‘概念’呢，还是‘个性’?”② 以示质疑。

在《神圣家族》中，黑格尔哲学也被马克思、恩格斯描述为斯宾诺莎和费希特哲学的统一，同时他们也强调指出了包含在这种统一中的矛盾。鲍威尔的特别之处在于他把自我意识看得非常重要，意欲提升它的现实地位及

---

① Bruno Bauer: Charakteristik Ludwig Feuerbachs, Wigand's Vierteljahrsschrift, Bd. 3, 1845.

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第92页。

其影响，认为自我意识对实体的关系问题并不是“黑格尔思辨**范围之内**的争论问题”，而是世界历史的问题，甚至是绝对的问题。马克思、恩格斯分析说，“这是圣布鲁诺能够借以道出当代冲突的唯一形式”。“黑格尔用以反映——以歪曲的形式反映——现实冲突的那种抽象的和神秘的词句”，在鲍威尔看来“就是现实冲突本身。”①

那么，鲍威尔是如何承接黑格尔传下来的接力棒，进一步解决这一问题的呢？他接受了**思辨**的矛盾，并把这个矛盾的一部分同另一部分对立起来。在他看来，关于现实问题的哲学**词句**就是现实问题本身。因此，一方面，现实的人以及他们对于从外表上看是独立在外而和他们对立的他们自己的社会关系的现实意识都非实有，实有的只是**自我意识**这种赤裸裸的抽象词句，正如现实的生产都非实有，实有的只是**这种自我意识的已经独立化的活动**一样；另一方面，现实的自然界和现实存在的社会关系都非实有，实有的只是这些关系的一切哲学范畴或名称归结而成的赤裸裸的哲学词句，即**实体**。在这里，鲍威尔与哲学史上那些主体性哲学家和思想家一样，仍然把思想、观念、现存世界在思想上的独立化了的表现当作现存世界的基础。这样思想、观念等就成了毫无现实意义和现实内容的抽象，它们在纯思维领域可以随心所欲变换各式各样的戏法，但却对现实的人及其各种关系无所触及或一无所知。②

可以看出，鲍威尔并没有离开思辨的基地来解决思辨的矛盾；他仍在精神领域内施展伎俩，甚至可以说始终站在黑格尔所特有的基地上，致使对困扰德国古典哲学的难题丝毫没有实质性的推进，特别是在需要阐明他自认为有自己独特创建的“自我意识”理论对黑格尔的“绝对精神”学说有什么发展时，他也说不清楚，内心“不能得到安宁”。

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第 93 页。

② 需要说明的是，行文至此处，马克思加了一句：“此外，请参看论费尔巴哈那一篇中关于实体的部分以及论圣麦克斯那一篇中关于‘人道自由主义’和‘圣物’的部分”。由于中文排版和编辑方式的特殊性，这句话被加括号后插在正文中（见马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第 93 页）。这给人一种印象，好像这一部分是在《费尔巴哈》和《圣麦克斯》之后才写作的。实际上，现存的手稿是《圣布鲁诺》章的誊清稿，而这句话写在这段话右侧的边页上。

其实，鲍威尔的上述思路和论述本身并不是什么新鲜的东西，他早在1841年出版的《复类福音作者的福音史批判》第1—2卷、1842年出版的该书第3卷（Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. Bd. 1—2, Leipzig, 1841; Bd. 3, Braunschweig, 1842）、1842年出版的《自由的正义事业和我自己的事业》（Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit. Zürich und Winterthur, 1842）第2卷和1843年出版的《基督教真相》（Das entdeckte Christenthum. zürich und Winterthur, 1843）等著作中就完整地表述过了。但他是一个很固执的人，不善于自我反思，只能对他人进行批判而不能进行自我批判。所以尽管从1844—1845年间有诸多论者，特别是马克思、恩格斯在《神圣家族》中对其思想进行过透彻的分析和批判，但这些行为丝毫没有触动鲍威尔，他“在……已改变了的条件下”“依然如故，一成未变”。费尔巴哈对他的这一理论禀性也是很了解的，所以在甄别自己与青年黑格尔派其他成员思想关系时，他特别写了发表在《维干德季刊》1845年第2期上的《因〈唯一者及其所有物〉而论〈基督教的本质〉》一文，在与施蒂纳论战的这篇重头文章中，费尔巴哈有意识地完全没有提到鲍威尔；马克思、恩格斯认为，“这再好不过地证明：人们已经把可怜的布鲁诺忘得一干二净了。”[①] 但鲍威尔毕竟是一个不甘寂寞的人，他抓住费尔巴哈评论施蒂纳的机会，要捍卫自己的地盘，要为了保卫自己的家园、自己的事业（pro aris et focis[②]）而战斗。于是就向费尔巴哈开炮“征讨”了。

按照通常的论战规则，对论敌进行驳难，需要以其所有著述所表达的核心观点为依据和前提，特别是一些重要的作品不能有遗漏，同时要把握其不同作品之间思想的过渡和逻辑。然而，鲍威尔没有这样做。他从费尔巴哈论莱布尼茨的《新哲学的历史。对莱布尼茨哲学的叙述、分析和批判》（Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitzschen Philosophie. Ansbach, 1837）和论培尔的《比埃尔·培尔》

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第91页。

② 直译是：为了保卫祭坛和炉灶。

(Pierre Bayle. Ansbach, 1838) 一下就跳到了《基督教的本质》(Das wesen des Christenthums. Leipzig, 1841)。鲍威尔考虑的只是如何驳倒费尔巴哈的"**实体**"观念，为的是使其"**自我意识**"更加突出，因此他不惜"遗漏"掉那些不利于自己观点阐释的费尔巴哈的作品，比如，费尔巴哈1838年发表在《哈雷年鉴》上的著名文章《"实证哲学"批判》(zur Kritik der "positiven Philosophie") 非常深刻地揭穿了"自我意识"哲学的奥秘，正是鉴于此鲍威尔就将其弃之不顾了。

在这里比较值得注意的、鲍威尔自认为其比先贤"前进的一步"的是，他偷运"个性"这一概念来进一步诠释"自我意识"，阐述了诸如"一般个性"、"概念"、"普遍本质"、"对自己加以限制，然后又消除这种限制"、"内在的自我区别"等问题，认为，在个性这个概念的"概念"中，包含着"对自己加以限制"。而个性"由于自己的普遍本质"，接着就立即加上了包含在它的概念的"概念"中的这个限制，而且在个性重新把这个限制消灭以后，才知道"正是这个本质"才是"个性的内在的自我区别的**结果**"。这是哲学理论实质上的变化和推进吗？马克思、恩格斯指出："这种奥妙的同语反复的全部伟大结果也就是在思维中的人的自我区别这种久已驰名的黑格尔的戏法，而可怜的布鲁诺却固执地把这种自我区别宣称为'一般个性'的唯一活动"，这样说来，鲍威尔的"个性"的本质仍然是"概念的概念，抽象的抽象"①。

基于此，马克思、恩格斯特别指出，我们在鲍威尔那里发现的第一样东西，就是他对黑格尔思想经常性的依赖。从他的论述中可以清楚地看出他是如何迷信"哲学家"的威力，如何赞同他们的幻想：改变了的意识、对现存诸关系的稍新的解释，就能够把整个现存世界翻转过来。

四、"征讨"费尔巴哈

无疑，鲍威尔的解答遇到的最强有力的挑战就是费尔巴哈了。

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第94页。

不同的唯心主义者在对待唯物主义时可能采取同一路数。鲍威尔对费尔巴哈的批判如果有什么新东西，也只不过是把施蒂纳对费尔巴哈和他的责难照搬到自己对费尔巴哈的责难当中。例如，他在文章中所陈述的“人的本质是一般本质和某种圣物”,“人是人的上帝”,人类是“绝对的东西”,还指责费尔巴哈把完整的人肢解为“本质的**我**和非本质的**我**”①，并且说必须进行反对“上帝的宾词”的斗争等等，都受到了施蒂纳的启发。而在同费尔巴哈争论“自私的爱”和“无私的爱”时，鲍威尔则几乎逐字逐句地抄袭了施蒂纳《唯一者及其所有物》一书中的整整三页之多，他表述的诸如“每一个人都是他自己的创造物”、“真理是怪影”等等都是在模仿施蒂纳；不同之处在于，鲍威尔只是把施蒂纳使用的“创造物”一词说成是“制品”。

马克思、恩格斯列举了鲍威尔的6段论述说明他并不能够说服费尔巴哈。

例一，费尔巴哈在《未来哲学原理》中曾指出：“思辨哲学是真实的、彻底的、**合理的**神学。”② 而鲍威尔在《维干德季刊》第3期的文章中竟也说：“哲学总不外是还原为自己的最一般的形式、最合理的表达方式的神学。”③ 用来**反对**费尔巴哈的这段话明显是与费尔巴哈的表述相关联的，据此怎么能驳倒对方呢?

例二，鲍威尔在文章中还指责费尔巴哈哲学“总是致力于个人的绝对依赖性，并且**真的实现了这种依赖性**，这是因为哲学（指费尔巴哈哲学——引者）要求并力争做到使单一生活消融于普遍生活，偶性消融于实体，人消融于绝对精神之中”④。其实，同黑格尔哲学“结成联盟”、归属于黑格尔哲学派别、禁止精神同世俗神学交往的鲍威尔哲学，不也是要求人们消融于一种“偶性”的观念，即消融于作为“实体”的自我意识的观念之

① 马克思指出，在对事物肢解、分裂方面鲍威尔一点不比费尔巴哈逊色，他也经常把同一事物区分为现象的方面和抽象的方面，同时认为抽象的东西就是符合于本质的东西，特别是他在把德国社会成员区分为“批判者和群众”进而使双方对立时，把这种肢解、分裂“想象的比费尔巴哈还要可怕得多”。

② 费尔巴哈：《未来哲学原理》,《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，商务印书馆1984年版，第123页。

③ Bruno Bauer：Charakteristik Ludwig Feuerbachs，Wigand's Vierteljahrsschrift，Bd. 3，1845.

④ Bruno Bauer：Charakteristik Ludwig Feuerbachs，Wigand's Vierteljahrsschrift，Bd. 3，1845.

中吗？尽管现实中的人实际上无法在自己的行动中体现纯粹的观念、精神和自我意识，但鲍威尔不是反复要求“力争做到”这一点吗？这样说来，鲍威尔自己的哲学意旨竟与批评者的哲学目的相一致，凭什么指责对方呢？

例三，鲍威尔在文章中还指出：“费尔巴哈从个人、从基督教的失去人性的人中，所造成的不是人，不是真正的现实的有人称的人，而是不成人的人，是奴隶”，“在费尔巴哈看来，个人应隶属于类，应为它服务。费尔巴哈所说的类就是黑格尔的绝对，它同样是在任何地方都不存在的。”① 的确，从个人出发、从由于在世俗宗教——基督教中生活而失却其他精神信仰的人的现实生活出发，去观照人、理解人、把握人，这是费尔巴哈的人学研究路径；但在鲍威尔看来，这一路径把思考世界的出发点与归宿“颠倒”了，实际上应该从“真正的人”出发，即从自我、精神、观念出发，去看待实际生活着的人、世俗世界包括过着宗教生活的人，然后才能衡量和判定其怎样丧失和远离人性、丧失和远离的程度以及回归人性的可能性和途径等等。所以，他认为，按照费尔巴哈的思路把握到的人恰恰不是“真正的现实的有人称的人”，而是丧失精神本质的人，即“不成人的人，是奴隶”；由这种对人的理解而概括出的人性，概括出的为个性所隶属的“类”的特征，同黑格尔的绝对观念一样，在任何精神世界的任何地方都是不存在的。

我们看到，在这里，正如在所有其他地方一样，鲍威尔也是使个人的现实关系依赖于对这些关系的哲学解释，从而一味提升精神的地位和作用。但是，关于19世纪上半叶何以会出现黑格尔的“绝对观念”学说和费尔巴哈的“类”哲学，它们同“现存世界”有着怎样的关联、对应、疏离和错位等复杂关系，他却没有深刻而到位的理解和解释，用马克思的话说是“一无所知”，这怎么能超越作为近代德国思想发展一个阶段、进而构成德国社会发展一个部分或环节的黑格尔-费尔巴哈哲学呢？

例四，费尔巴哈人性学说、类哲学的归旨其实是一种体现“爱”的本质的“宗教”，他把构成他心目中的上帝的三位一体的理性、爱和意志看成是某种“在个人之中并统治着个人”的东西。在鲍威尔看来，这种“异端邪说”简直是“极其丑恶”的，因为他低估了精神力量恒久的作用和影响；

① Bruno Bauer: Charakteristik Ludwig Feuerbachs, Wigand's Vierteljahrsschrift, Bd. 3, 1845.

仿佛在现实生活的某些时刻，人的天赋、爱好、要求在遭到环境妨碍而得不到满足时，支撑这些天赋、爱好、要求的精神竟不能确认自己是一种“在个人之中并统治着个人”的力量似的，根本失却了其应有的作用和影响。

其实，这里真正荒谬的是鲍威尔这种思考问题的方式。马克思、恩格斯举例说，当鲍威尔感到饥饿而又没有办法来防止这种饥饿感的时候，他的那种试图摆脱饥饿的精神将毫无助益，这时为他所鄙视的“实体”——胃会成为“在他之中并**统治着**他”的力量。费尔巴哈说出了这一事实，这是他的学说符合现实、常识之处；他的错误在于他最终以唯心主义的方式使“实体”范畴独立化、观念化、固定化了，而没有把它看作是历史发展的一定的、暂时的阶段性产物，具有不同的表现形态和方式。这表明，鲍威尔实际上不能洞悉费尔巴哈学说的这种原委、曲折和矛盾，缘何征服它呢?

例五，鲍威尔在文章中这样评价费尔巴哈的宗教思想，说他“是个奴才，他的奴性使他不能完成**人的**事业，认识宗教的本质……他认识不了宗教的本质，因为他不知道那座可以通向宗教的**源头的桥梁**。”[①] 指出费尔巴哈“认识不了宗教的本质”意味着鲍威尔相信宗教有自己的“本质”,这表明他对作为社会意识形式的宗教产生、变迁及其发挥影响的社会根源并没有透彻而深邃的思考，而只为芜杂的社会现象所蒙蔽，不是透过现象、超出现象范围去寻找其本质，而是只在现象中寻找本质，结果是把现象当成了本质。较之于把宗教看成一种社会现象、以“宗教异化观”寻求对宗教进行解释的费尔巴哈哲学，鲍威尔的宗教观无疑是很肤浅的，怎么反过来指责人家不了解宗教的本质呢?

例六，在论及“真理”时鲍威尔指出：“假如没有**真理**，假如真理不过是一直为人所惧怕的**怪影**，那么费尔巴哈如何能够存在呢?”[②] 真理不远人，不是与人无关的东西，不是一直为人所惧怕的**怪影**；但是，严格说来，这里的真理既不是认识论意义上关于世界、社会结构和规律的反映，也不是价值论意义上关于现实的人的真实境况和价值旨趣的表达，而是产生、规约、引导人的观念、精神、信仰等等。鲍威尔的另一说法是：“真理，无论在什么

---

① Bruno Bauer: Charakteristik Ludwig Feuerbachs, Wigand's Vierteljahrsschrift, Bd. 3, 1845.

② Bruno Bauer: Charakteristik Ludwig Feuerbachs, Wigand's Vierteljahrsschrift, Bd. 3, 1845.

地方都不会作为现成的客体而自然地出现，它只有在个性的发展中才能展现自己并上升到统一。”[①] 这里鲍威尔看到了观念、精神、信仰等等在人生活中的意义和价值，这是他的思想的可取之处；但他一再夸大这种意义和价值，甚至把其看成唯一的意义和价值，这就很荒谬了。实际上，费尔巴哈靠什么存在？人靠什么存在？诚然有观念的引导、精神的规约和信仰的支撑，但更主要的恐怕还是社会、家庭、阶层等时代因素和历史原由使然，而且它们混杂在一起共同发挥作用，这种情况下，独独把观念、精神、信仰等凸现出来视为“真理”性存在，对于人性的把握到底是更深刻、客观了还是更肤浅、偏颇了？

五、面对感性时的尴尬和幻觉

最值得注意的还有鲍威尔敌视感性的态度。

鲍威尔反对费尔巴哈的**感性**的论战，透彻地表明他主观上是多么看轻现实、当下的生活，“如何清心寡欲，涤除尘念”。他不是由于承认**感性**的存在而反对费尔巴哈的，而是因为费尔巴哈力图离开制约和支配现实的精神、观念，“想跳出意识形态”来观照世界，专注于感性，这在他看来“乃是一种罪恶”。鲍威尔对“感性”做了最庸俗的理解，在他那里感性不是被视为普通人安身立命、寻求自己生存和发展途径的现实生活，而是被仅仅解释为“色欲、肉欲和傲慢”这些在纯粹、高尚的精神看来“乃是令人惊心与作呕之事”！具体说来就是当时社会存在着的诸如通奸、奸淫、污秽、淫乱、偶像崇拜、迷惑、敌视、争吵、嫉妒、愤怒、纠纷、不睦、成群结党、仇恨、谋杀、酗酒、饕餮等等丑恶现象。鲍威尔斥责沉湎于感性的人不懂得肉欲之念就意味着精神的死亡和动荡，认为真正的精神生活才表征着人的生命与和平。因为一切肉欲的东西都是从尘世产生的，干这类事情的人敌视甚至无视精神，肆无忌惮地挥霍所得，饱食终日以自肥。他们是无雨之云，随风飘荡；他们是光秃秃的树，不结果实；他们是汹涌澎湃的海浪，缘于自己的耻辱而内心永难平静；他们是过眼流星，注定要永远湮没于黑暗之中。这种成

① Bruno Bauer：Charakteristik Ludwig Feuerbachs，Wigand's Vierteljahrsschrift，Bd. 3，1845.

为肉欲的奴隶的人最终必然会感到痛苦，因为他们走了像《圣经·创世纪》中因嫉妒弑杀其弟而受到惩罚的该隐那样不可宽恕的犯罪的道路。总之，“‘感性’——可恶的东西！”鲍威尔鄙弃它，甚至不禁要为它唱起“终结之歌和歌之终结”。以这样的观点看来，重视感性的费尔巴哈无疑就成为那些自命不凡、荒淫无度、好色甚于**批判**的人的首领了，实在应当将其摒于门外，使之与恶犬、妖术者、通奸者和杀人犯为伍，受到永久的诅咒。

然而，姑且按照鲍威尔极度褊狭的理解感性是那样一种存在，可作为人世间的人哪个能离开感性的呢？只是程度不同而已。因此，鲍威尔也不得不心虚地说：“好像我的**我**也没有这种确定的、和**其他一切性**比起来是**唯一的性**以及这些特定的唯一的性器官似的！”尽管“感性像吸血鬼吸尽人的**生命**中的全部脑髓和血液一样”，但却是“一道不可逾越的铁门槛”。这样，自命为“最高的圣者也不是纯洁的”，“纯洁”的人也总会在他犯罪的地方露出马脚！马克思、恩格斯形象化地描述出一幅鲍威尔受到感性的“诱惑”而无所适从、前功尽弃的图景：当鲍威尔午夜在孤寂的斗室中纠缠在“实体”上的时候，异教徒费尔巴哈的诱人的著作却勾引起他对女人和女性美的思念。突然他的目光昏暗起来；纯粹的自我意识被玷污了，该死的情欲的幻想用淫猥的形象挑逗得鲍威尔神魂颠倒。他颠踬，跌倒，忘却了他就是那种“以自己的力量联结世界、解放世界并支配世界”的精神权威和化身，忘却了他幻想的这些产物就是“产生于他的精神的精神”；他丧失了任何“自我意识”，如痴如醉吞吞吐吐地唱着歌颂女人的“娇弱、轻盈、温柔”之美的赞歌，歌颂女人的“圆润丰满的肢体”和“颤抖的、飘荡的、炽热的、狂暴的、作咝咝声的、波浪式的身材”，但心有余而力不足。当然，把精神观念看得至高无上的鲍威尔最终会找到解脱之道的，这就是自我安慰说：“**颤抖的、飘荡的**、波浪式的**身材**”在眼前晃动，但“我”可以做到任何一只眼睛都没有看见过、任何一只耳朵都没有听见。曾经一度波动的心绪和灵魂这时也会逐渐安静下来，对于叛乱的肉体，精神很快就会占上风，并会在横溢沸腾的情欲面前立下一道不可逾越的“铁门槛”，情欲“碰到它”立刻就会“头破血流”。

当然，不管面对感性时是多么尴尬，鲍威尔最终还是遵循上述对感性与精神的不同态度在哲学上区分出唯物主义和人道主义来。在他看来，人道主

义的意旨就在于“思考”和“建立精神世界”,而“唯物主义者只承认当前现实的东西，即物质。”按此标准，费尔巴哈哲学可以说是被人道主义“既鼓舞又败坏”了的唯物主义，也就是忍受不住尘世以及尘世的存在但想化为精神而升天的唯物主义，这样一种哲学实际上最终既不能思考也不能建立精神世界，所以鲍威尔把费尔巴哈界定为“一个被唯物主义所累的人道主义者”。

这里需要指出，物质、实体概念与物质、实体的具体形态是有区别的，最初存在的是“现实的东西”,也就是物质、实体的具体形态，它们是自在的；而这时物质、实体概念则是隐蔽的，它需要在物质、实体的具体形态“积极地展示自己并实现自己的多样性”的时候，才被抽象出来。然而鲍威尔颠倒了这一过程和次序，他认为最初存在着的就是物质、实体这些**概念**、这些抽象、这些观念，往下这些观念要在现实的自然中展现自己、实现自我。显然，这同关于具有创造力的范畴预先存在的黑格尔理论是一脉相承的，其实质是错误地把关于物质、实体的哲学词句当作哲学世界观的真实的核心和内容了。

六、在费尔巴哈和施蒂纳之间

马克思、恩格斯还特别列了一节《圣布鲁诺对费尔巴哈和施蒂纳之间的斗争的思考》来分析鲍威尔的思路。我们在以后还要用两章的篇幅着重分析施蒂纳的思想。这里只想扼要地指出，在所有被归入青年黑格尔派哲学谱系的成员中，施蒂纳是一个思想非常复杂、但我们过去对其研究不够的人物。他在阐释其思想时，不仅对费尔巴哈、马克思这样同属一种类型的人的思想做了分析和批判，而且对表面看来姑且可以看作与其处于同一阵营的鲍威尔的思想也作了相当尖锐的剖析，过去我们把这些具有内在差异的思想一律归结为唯物主义或者唯心主义就以为真正把握住了其实质的做法是太过简单化了。

鲍威尔很机巧，在《维干德季刊》第 3 期的文章中，他并没有直接回应施蒂纳对其“纯粹批判”的批判，而是在对费尔巴哈哲学做出自认为相当有分量的分析和界定以后，就开始考察费尔巴哈与施蒂纳之间的斗争。他

有一个摆脱他们的简便办法，就是“分而治之”（divide et impera），让费尔巴哈和施蒂纳发生争执：他先让费尔巴哈与施蒂纳对立，让费尔巴哈的“物质”与施蒂纳的**唯一者**对立；他很清楚，他们之间是势不两立的，各自对对方的思想实质和理论困境看得很清楚，“就像爱尔兰的基尔肯尼的两只猫那样，它们彼此把对方吃得精光，结果只剩下了两条尾巴”；最后，由鲍威尔来做结论说，无论是费尔巴哈还是施蒂纳，谈论的话题都是离开精神、观念的现实，要么是自然、物质，要么是主体、唯一者，但不管怎样“都是‘**实体**’，因而应当永远受到诅咒。”

仔细的考察还会发现，在把费尔巴哈和施蒂纳对立起来时，鲍威尔实际上完全重复了黑格尔在论及斯宾诺莎与费希特思想关系时所说的话。比如，黑格尔把“像一个点的**我**”说成是实体的一个方面，而且是最牢固的一个方面，在鲍威尔看来，这是实体蕴涵自我、在客体中见证主体的斯宾诺莎式的表述。还比如，无论鲍威尔早先曾如何狂暴地反对利己主义，甚至咒骂它是群众的“怪味”（odor specificus），但是他在《维干德季刊》第3期文章中还是接受了施蒂纳式的利己主义，不过这已经“不是麦克斯·施蒂纳的”利己主义，而“是布鲁诺·鲍威尔”的利己主义了。区别何在呢？马克思、恩格斯说他给施蒂纳的利己主义打上道德缺陷的烙印，即认为“施蒂纳的**我**需要用伪善、欺骗和外部暴力来维护他的利己主义”，而他的利己主义则是超越这些世俗勾当、体现纯粹精神本质的哲学。当然，在其他方面，鲍威尔认为施蒂纳对费尔巴哈的批判则是很到位的，并把施蒂纳的斗争看作是“从根本上消灭实体的真实努力”。

鲍威尔自认为他把施蒂纳和费尔巴哈两人都驳斥了，其办法是把施蒂纳在批判他和独断主义者之间所作的对比照搬到费尔巴哈与施蒂纳的关系中。在《唯一者及其所有物》中施蒂纳说：“批判家[①]害怕陷入独断主义或者提出教条。自然，如果是那样的话，他就会从批判家转化为他的对立面，即转化为独断主义者，他这位批判家就会从善的变成恶的，或者从大公无私的人变为利己主义者等等。打倒教条！——这就是他的教条。”[②] 而在《评路德

① 指鲍威尔。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第159页。

维希·费尔巴哈》一文中鲍威尔则说："费尔巴哈把自己和**唯一者**对立起来，**从而**和后者处于**对立**的地位。他是而且希望是一个**共产主义者**。**唯一者**是而且应该是一个**利己主义者**。前者是**圣人**，后者是**凡人**。前者是**善人**，后者是**恶人**。前者是神，后者是人。但他们两个都是**独断主义者**。"在鲍威尔看来，不管费尔巴哈与施蒂纳的思想之间有多大的差别，只要给两人都套上"独断主义"的帽子就能将其理论实质揭露出来，从而制伏他们了。

上述对其理论个性的界定、对其解决德国古典哲学难题的方式的分析、对其用以"征服"费尔巴哈的各种观点的批驳、对其鄙视感性而又难以回避感性的尴尬境地的揭示，等等情况表明，这怎么可能呢？

七、费尔巴哈学派哲学前提再定性

鲍威尔很清楚，就理论实质和政治倾向看，马克思、恩格斯是与费尔巴哈有相当的关联的。因此他在用上述方法对付了费尔巴哈和施蒂纳，"断绝了**唯一者**进一步发展的任何可能性"之后，转过来又把矛头对准以费尔巴哈思想为支柱的德国共产主义者，特别是反对率先以其为批判对象的《神圣家族》的作者马克思、恩格斯。他根本没有想到区别已经走上思想独立发展道路的马克思、恩格斯与费尔巴哈之间的思想差异，而只是笼而统之地把费尔巴哈哲学当作马克思、恩格斯对其所作的批判的前提。他在《神圣家族》的序言中找到了"真正的人道主义"这一用语，就以此作为他的理论意旨和反批判的主要议题展开论述。

《神圣家族》开首便说："**现实人道主义**在德国没有比**唯灵论**或者说**思辨唯心主义**更危险的敌人了。"[①] 这自然意味着马克思、恩格斯把自己连同费尔巴哈的哲学称为"真正的人道主义"了，然而从前面我们所分析过的鲍威尔的观点看，他们的哲学怎么能算是"人道主义"呢？至多只能是摆脱不了感性、现实从而不能体现精神本质的"人道主义"，即"被唯物主义所累的人道主义"。这样的人道主义与鲍威尔的哲学是不可同日而语的。所以，鲍威尔又对为《神

① 马克思、恩格斯：《神圣家族》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第253页。

圣家族》所一直推崇的费尔巴哈哲学连续用了多个“配”（dürfen，сметь，to dare）和“能”（können，мочь，to be able）的句式下了如下的断语：

它“不**配**而且不**能**理解批判家，不**配**而且不**能**知道和认识在发展中的批判，不**配**而且不**能**知道：批判对一切超验东西来说是无尽的斗争和胜利，是不断的破坏和建设，是**唯一的**创造的和动力的本原。费尔巴哈哲学不**配**而且不**能**知道：批判家过去如何工作而且现在还如何工作以便承认那些一直压抑了人类使人类透不过气来和没有生气的超验力量并使之**成为**它们**本来的那样**，即成为产生于精神的精神、内在中的内在、成为出自本乡也还在本乡的乡土，也就是承认这些超验力量并使之**成为**自我意识的产物和创造物。这个哲学不**配**而且不**能**知道：只有批判家是唯一彻底摧毁了完整的宗教和具有各种表现的国家的人……”①

费尔巴哈哲学是这般“不**配**而且不**能**”，不足恃也不足取，那么对于鲍威尔这样的批判家的批判，其命运又如何呢？其实，“批判”由于其超凡脱俗一直在人世间命运多舛，鲍威尔及其同道早就在为他们的学说屡遭“误解”不能“流行”而慨叹。在《神圣家族》第七章中马克思曾以一位“批判的记者”的信为例对此作过描述和说明，在写给“神圣家族”某个成员的信中，这位记者说：“您可以看到，《文学报》② ……**丝毫没有**得到人们的**赞同**。只有当它投合没有头脑的人之所好，当您随着流行的扬尼恰尔③军乐队的言语的乐声昂首阔步的时候，它才能得到人们的赞同。”这实际上是说，批判与现实之间本身就是矛盾的，批判由于其是批判，所以不为现实的人们所理解和赞同；而一旦赢得人们的理解和赞同，它便不再是批判了。马克思当时讽刺说：“好一个流行的扬尼恰尔军乐队的言语的乐声！大家知道，批判的记者总想骑在‘不流行’的言语上逞英豪。”④

而上述鲍威尔对费尔巴哈哲学的那番陈述和界定再次反衬出，他其实对

① Bruno Bauer：Charakteristik Ludwig Feuerbachs，Wigand's Vierteljahrsschrift，Bd. 3，1845.

② 《文学报》（Literatur-Zeitung）是月刊《文学总汇报》（Allgemeine Literatur-Zeitung）的简称，由鲍威尔于1843年12月—1844年10月在沙洛顿堡发行。

③ 古代土耳其的近卫军。

④ 马克思、恩格斯：《神圣家族》,《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1957年版，第188页。

自己思想的现实理解和解释更感“不称心”了，但是他无意降位以求，改变其批判的本质。他用以描绘“批判”的那种方式，他把压抑“人类生活”的力量转变为“超验的”力量，又使这些超验的力量转变为“产生于精神的精神”的做法，他把“**批判**”说成是“唯一的创造的和动力的本原，无尽的斗争和胜利，不断的破坏和建设”,是“现在工作”和“过去工作”等等的表述，说明他根本不可能改变其观照、把握世界的思路和观点，相反他责难《神圣家族》对“**批判**”是误解了，他再次把“实体”“归还原处，把它**投归**它的出身之地，即自我意识中，批判的人和被批判的人”中。难怪马克思、恩格斯说：自我意识在这里好像起着思想的贮藏所的作用，什么都归结为它，它可以包含一切。当然这种无视现实、极力张扬精神的哲学也得不到现实的认可和尊重，最终只能延续鲍威尔学说的悲壮命运。

八、人格化了的批判即作为主体的批判

鲍威尔在对费尔巴哈哲学予以定位之后，进一步强调了批判和批判家的功能：“批判和批判家们在其存在的时候就支配并创造了历史，甚至他们的敌人以及现代的一切运动和活动都是他们的创造物，只有他们才是**执掌大权者，因为力量就在他们的意识中**，因为他们是**从自身中**、从自己的行动中、**从批判中**、从自己的敌人中、从自己的创造物中吸取力量的；人是靠批判的行为才获得解放的，因而人们也是如此；人是靠批判的行为才**被创造**的，因而人们也是如此。”①

这段表述特别值得深究。在这里，鲍威尔把批判家与批判并列，似乎表明它们之间不是人们通常所理解的主体与行为、活动的关系，而是认为它们本身就是两个完全不同、彼此分立、独自活动的主体。批判家是不同于批判的一个主体，批判是不同于批判家的另一主体。批判家有秉持或执行批判的义务和功能，然而由于他本身是现实中的人，因此他完全可能偏离甚至背叛批判；而只有批判，体现精神本质的批判，即纯批判，才永远是真正的批判。这种人格化了的批判，即作为主体的批判，这就是《神圣家族》所责

① Bruno Bauer: Charakteristik Ludwig Feuerbachs, Wigand's Vierteljahrsschrift, Bd. 3, 1845.

难的那种“批判的批判”。“批判和批判家在其存在的时候”,即批判家忠实的执行了批判功能、二者合为一体的时候,“就支配并创造了历史”。“当他们”不“存在的时候”,即分离的时候,就不能做到这一点,而“只要他们存在的时候”,他们就按照自己的方式“创造了历史”。

批判和批判家结合在一起之所以有这么大的能量,能成为**执掌大权者**,在鲍威尔看来,是因为**力量就在他们的意识中**,他们可以“从自身中和从批判中吸取力量”。但是,接下来的问题是,在其内部,即在“自身中”、在“批判中”有什么东西可资“吸取”呢?除了被强行“投归”到观念中的“实体”这个范畴以外,能够“吸取”到别的什么东西吗?这是为唯物主义者所无法理解,最终也无法证明的。但实际上,马克思、恩格斯也看到了,批判“从批判中”“吸取”“力量”这种说法,吐露了一个秘密,即“人是靠批判的行为才被创造的,因而人们也是如此”,就是说人是通过自己的行为、自己的活动来表征自己的存在、自己的本质的;马克思、恩格斯不能认同鲍威尔的是,其一,他把批判的行为诠释为纯精神的活动,而不是人们现实的生活过程、感性的生活本身;其二,他把批判的行为诠释为“是依靠完全另外的一些行为而存在于批判之前的那些人们的一种行为”,就是说不同主体之间的批判行为存在等级上的区分,有普通人的一般的批判与“存在于这种批判之前”的“另外的一些人”的“高级”的批判之分野,其中后者是前者的来源、目标和归宿。毫无疑问,在鲍威尔看来,他本人就是通过“批判”,即通过自然发生(generatio aequivoca)而来到“世界,从世界又到世界”的。对此,马克思、恩格斯讽刺说,“也许这一切都不过是《创世纪》中下面一段故事的另一种解说吧:亚当**认识**了也就是批判了他的妻子夏娃,而她就怀孕了,云云。”①

九、批判的“液体”聚集态变成了“结晶”态

鲍威尔的这一套做法,即他所谓批判的批判,对当时的人们来说是

① 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第106页。

"老相识的"了。虽然马克思、恩格斯在《神圣家族》中对此作过详尽的剖析，但是"好像什么事情也没有发生过似的"，它又以原原本本的姿态重新出现在《评路德维希·费尔巴哈》一文中。实际上鲍威尔也深知《神圣家族》的批判的威力，甚至认为它"断绝了批判进一步发展的一切可能性"，但他不认可这种批判。在他看来，马克思、恩格斯"利用蒸发的化学过程"，把他的批判从其"**液体**"聚集态变成了"**结晶**"态了。

本来，一个具体的物质形态，在不同的温度条件下或者是"**液体**"状态或者是"**结晶**"（固体）状态，但其化学成分并没有发生改变，就是说，它们仍然属于同一种物质。然而鲍威尔却认为，同一种物质的不同状态的变化就意味着其性质的根本改变，特别是对社会现象来说，更是如此。那么，社会存在的"**液体**"状态和"**结晶**"状态到底分别是指什么？鲍威尔并没有明确阐明，只是指出同一社会现象从不同的角度或状态看，所得出的评价会完全不同，因而就会有真理与谬误之分野。以下马克思、恩格斯提了11个问题，其中一连用8个排比，质问鲍威尔关于同一现象（诸如《文学总汇报》上的论题、当时的哲学事件、不同语种之间词组句式的翻译、绝对的"批判的批判"的主旨甚至巴黎社会的众生相，等等，不一而足）"是否还坚持"相反或相异的解释和论断。比如，在《神圣家族》第一章《以订书匠的姿态出现的批判的批判或赖哈特先生所体现的批判的批判》中，根据《文学总汇报》上的提法所论及的"**贫困制度**"、"**成年洗礼证书**"、"感染力和**雷鸣般的外貌**的境界"、"**概念的穆斯林倾向**"等等[①]，在鲍威尔看来，都应当从"液体的"观点予以观照，但恩格斯却"结晶地"去理解了；在《神圣家族》第二章《体现为磨坊主（Mühleigner[②]）的批判的批判或茹尔·法赫尔先生所体现的批判的批判》中，恩格斯从茹尔·法赫尔的《英国生活的迫切问题》一文的附录中所发现的批判的28个历史错误，如果从

① 参看马克思、恩格斯：《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1957年版，第10—11页。

② Mühleigner直译为"磨坊主"。德语中没有这个词，它是由英语的mill-owner（工厂所有者、厂主）译过来的。由恩格斯执笔的这一章嘲笑在鲍威尔主编的德文月刊《文学总汇报》1844年第7、8期上茹尔·法赫尔在《英国生活的迫切问题》一文中使用了他按英文形式生造的字。此注译自 Сочинения К. Маркса и Энгельса. Том. 2, Государствнное издательство политической литературы, 1955, С. 604.

“液体的”观点来看，就不是错误；《神圣家族》第三章《“批判的批判的彻底性”或J（荣格尼茨?）所体现的批判的批判》所论及的“老早就……过去了”的瑙威尔克与柏林大学哲学系之间的争论，从“液体”的观点看来是先验地（a priori）预言的，而从“结晶的”观点又是在事后（post festum）虚构的。还比如，marechal一词从“结晶的”观点看来可以理解为**“铁匠”**,而从“液体的”观点看来在任何场合下都应当被解释为**元帅**；un fait physique这几个词从“结晶的”观点去理解可以译为“自然界的事实”，而这几个词的真正的“液体的”译文却是“物理学的事实”；la malveillance de nos bourgeois juste-milieux可以译为“我们的遵循中庸之道的资产者的恶意”,而在“液体”状态下则可以理解为“我们的善良市民的漫不经心”。还比如，从“液体的”观点来看，“一个既没有成为父亲也没有成为母亲的儿童，**在本质上**是一个**女儿**”,而实际上他也可能是儿子；《文学总汇报》的主旨可能被理解为以“描写”德意志意识形态的“过去的似乎是最后一滴伤心泪”为己任，而其实从另外的观点看，他是以建立“社会的社会”、体现“批判的批判”为目的的；巴黎各种看门人、“名士”、浪漫女子、侯爵夫人、骗子和笨蛋，在一种视角或形式下可以被看作是一种“秘密”的众生相，而这种“秘密”的含义可以被理解为“本来就要对自己加以限制，然后又消除它由于自己的普遍本质而加上的这种限制，因为正是这个本质只是它的内在的自我区别的结果，只是它的活动的结果”。还比如，在《神圣家族》第六章《绝对的批判的批判或布鲁诺先生所体现的批判的批判》中，马克思谈到批判的批判在探讨市民社会的无政府状态时起初断定说它揭示了这一问题的“真正的和普遍的意义”,然后又承认它“不想而且也没有权利超出**批判**的范围”,最后宣称“批判本来**应该**再走‘**一步**’，但是走这一步‘是不可能的’”①，姑且认为鲍威尔的这种概括是对的，那么如此矛盾的判断在他看来是很难体现出批判的批判所谓“满怀着胜利的信心，高唱凯歌勇往直前地走着自己的道路”的“液体的”意义的；按照批判的批判的说法，它乃是体现精神本质、决定和引导历史的永恒的动力和源泉，也就是说，就是对于

① 参看马克思、恩格斯：《神圣家族》,《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1957年版，第151页。

超越了现实的未来，它仍然是起决定作用的力量，即“未来仍然是”批判的“事情”,然而鲍威尔又说，从“液体的”观点来看，人的“命运也**能随意地决定**”未来，那么到底什么是决定力量呢？两种观点是很难分伯仲的；批判的批判尽管超凡脱俗，但毕竟要与现实打交道，与本应归属于它的**要素**发生**矛盾**，但鲍威尔又认为这种矛盾在**这些要素本身中可以**得到**解决**，既然如此，批判的批判还是没有做任何超人的事，它的功能怎样体现呢？

在鲍威尔看来，马克思、恩格斯是犯了轻浮的毛病，竟把上述现象、词句以及与此相关的东西做了单一性的理解，只从其固体的“结晶的”形式去解释，但是他认为人们必须从另外的视角、形式去理解，即“液体地”，亦即按照他的意思来体会这些问题和词句，然后才会达到其真正的、全面的和完整的含义，体悟到“批判的家政的和谐”。

由此看来，鲍威尔的评论只是从特定的角度与马克思、恩格斯的论点相反，虽然他没有解释“**液体**”状态或者是“**结晶**”的具体含义，但他注意到对事物、现象的观照视角、解释模式的多样性甚至是矛盾性，这是他思想比较深刻的地方。同时还应指出的是，他也不是在纯粹思辨和想象的领域来论述这些问题的，按他的话说，他的《文学报总汇报》绝非以建立“社会的社会”或“描写”德意志意识形态的“似乎是最后的一滴伤心泪”为归旨，也没有追求把精神和群众极端尖锐地对立起来并发展纯粹的批判的批判之目的，相反毋宁说它还有最现实的考量，就是要“描写1842年的自由主义和激进主义以及它们的余音的不彻底性和空泛性”,也就是要和在他看来早已无声无臭的东西的“余音”作斗争。

但是，高傲的批判家鲍威尔对时代真相的把握是不准确、不到位的。1842年可算是德国自由主义最光辉的时期，因为当时“哲学参与了政治”。但是也就是在这一年，具有自由主义和激进主义理论倾向的刊物《德国年鉴》和《莱茵报》被迫停刊了，在这种情况下，鲍威尔竟把现象转换误为实质变迁，认为随着这些刊物退出德国思想舞台，自由主义也就销声匿迹了，此后，剩下的似乎仅仅是其“余音”了。这真是“无事张皇”（Tant de bruit pour une omelette①）啊！其实，正是从那一年起，即当德国资产阶级感

① 直译是：煎鸡蛋引起了多么大的喧闹。

到因经济关系而引起的对政权的真正要求并力图实现这一要求的时候，自由主义才在德国获得了实际的存在，从而才有某种成功的机会。因此，马克思、恩格斯说，鲍威尔的理论分析表明，德意志理论所固有的那种历史观又以它“最纯粹的”姿态，即与现实变化毫无关联的方式，表现了出来。

不过，鲍威尔并不孤单，他曾因《神圣家族》对其思想的误解而感到深沉的悲哀，这使他不能“在自身中、通过自身并与自身一起”来批判这部著作，但他现在还是设法找到了与这一著作的“结晶”形式不同的“液体的”形式，这就是我们在本章第一节论述到的《威斯特伐里亚汽船》5月号上的那篇在马克思看来“混乱不堪、误解百出的评论”。他所有的引文都摘自这篇评论上所引用的话，除此以外没有引文出自原著。马克思、恩格斯说，有了这样的同盟者，我们就不难理解和“知道**批判家过去如何工作而且现在还如何工作**”了。

十、与“莫·赫斯”的诀别

按照鲍威尔的界定，费尔巴哈的同党除了《神圣家族》的作者马克思、恩格斯外，剩下的就是赫斯了。因此，为了彻底清算这一派别，需要与“莫·赫斯”做最后的诀别。

关于赫斯的思想，鲍威尔是按照这样一种思路推断的：先问，赫斯在费尔巴哈派别中的意义何在？就在于“恩格斯和马克思尚未完成的东西，莫·赫斯正在完成”；再问，“恩格斯和马克思尚未完成”的“东西”究竟是什么？是对施蒂纳的批判；最后问，恩格斯和马克思为什么“**尚未**”批判施蒂纳呢？因为当他们写《神圣家族》的时候施蒂纳的书**尚未问世**。

鲍威尔的上述推论可以说把他理论思考的特点“暴露无遗”了，他把马克思、恩格斯与赫斯、与费尔巴哈之间复杂的思想关联，把《神圣家族》写作与《唯一者及其所有物》的出版时间，无原则地组合在一起，并且臆造出一种简单的逻辑关系或先后顺序，以“思辨的戏法”“任意虚构一切，使最不相干的东西带上莫须有的因果联系”。其实，就当时思想倾向看，尽管还可以笼而统之地把费尔巴哈、马克思、恩格斯和赫斯等归入青年黑格尔派，甚至又“派中有派”地将马克思、恩格斯和赫斯归入费尔巴哈思想体

系，然而，马克思、恩格斯无论是与赫斯还是与费尔巴哈思想之间已经产生了相当大的分野，前三人与费尔巴哈的思想之间绝不是像鲍威尔所拟喻的“器皿与窑匠”的关系，在这种情况下怎么把他们的思想无原则地扯在一起、又主观臆造地认为在费尔巴哈派别中“恩格斯和马克思尚未完成的东西，莫·赫斯正在完成”呢？再者，马克思、恩格斯实现其思想独立发展是他们长期艰辛的理论思考和探索的结果，在这过程中对施蒂纳的评论诚然也构成了一个环节，然而就其实质性而言，无论如何不能把这个环节提升到其思想成熟的标志的地步；鲍威尔在这里对施蒂纳在马克思思想发展进程中的地位和分量的估计显然是非常不适当的。最后，关于马克思、恩格斯写作《神圣家族》的时候施蒂纳的《唯一者及其所有物》一书尚未问世的说法也是不对的，本书第二章的研究表明，施蒂纳写作这本书的时间是在1843—1844年，书写完之后，他将书稿送给与青年黑格尔派有密切联系的出版商奥托·维干德。在全书排出校样还未正式出版时，维干德就给恩格斯寄去一份，让他先睹为快。该书正式出版的时间是1844年10月，而《神圣家族》确切的写作时间是1844年9月至11月间，也就是说，当《唯一者及其所有物》已经正式出版的时候，《神圣家族》还没有写完，更何况在出版之前，恩格斯已经看过此书的校样了。这种情况下，怎么能做出马克思、恩格斯写《神圣家族》的时候施蒂纳的书尚未问世的判断呢？凡此种种表明，鲍威尔无视事实，仅凭自己的印象和思辨处理一切，甚至以了不起的姿态再三重复一些废话。比如他会说这样的话：“我的著作和例如某个菲力浦逊写满了字的纸张之间的区别**本来是什么样就必须是什么样**”![①] 对此马克思、恩格斯不无偏激地说，这些做法“在他那里达到了最荒唐无稽的地步并堕落为一种小丑的行径”。[②]

接下来，我们看鲍威尔是如何批判赫斯的。他先是摘引了赫斯《晚近的哲学家》中的大段论述，遇到赫斯思想与费尔巴哈不一致或者超越费尔巴哈的地方，他就点评说：赫斯“没有了解费尔巴哈，或者是器皿想反抗

① 见《文学总汇报》第1卷第5期。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第112页。

窑匠”。在完成了对赫斯著述的征引之后，他注意到赫斯特别喜欢使用诸如“联合的”和“发展”这两个字眼。我们知道，黑格尔也使用过这些词汇，于是鲍威尔得出结论说，“赫斯抄袭**黑格尔**。”这真有点让人哑然失笑了，马克思、恩格斯在《神圣家族》以及此前一再用事实证明：“我们在圣布鲁诺那里发现的第一样东西，就是他对黑格尔的经常的依赖。”[①] 现在他却在指责赫斯抄袭黑格尔！赫斯不过是使用了“联合的”和“发展”这些并不是黑格尔哲学最重要、为其所独有的字眼；如果这样竟然被指责为抄袭，那么鲍威尔的行为又该如何理解呢？马克思、恩格斯顺手引证了《维干德季刊》第3期第110页上的一段话，在那里鲍威尔写道：“自然和历史中的〈1〉**矛盾**的〈2〉真的〈3〉**解决**〈4〉彼此分隔的诸关系的〈5〉**真的统一**〈6〉宗教的真理性的〈7〉基础〈8〉和无底的深渊〈9〉——真正**无限的**〈10〉无法抗拒的、自我创造的〈11〉个性〈12〉——尚未发现。”[②]〈 〉里的序号是马克思、恩格斯加的，这段话表明，在短短三行文字中出现的不是两个似是而非的黑格尔的哲学范畴（如像在赫斯那里一样），而是整整一打！如果说赫斯是在抄袭黑格尔，那与鲍威尔相比，他可真是小巫见大巫了。

我们看到，鲍威尔在对费尔巴哈派别的分析中，从费尔巴哈出发，然后利用“恩格斯和马克思”做过渡，最后到赫斯这里；现在，可以说，赫斯成了他最终将费尔巴哈同他关于施蒂纳、关于《神圣家族》以及关于《晚近的哲学家》等的评论串联起来、具有了因果联系的工具、线索和归结。于是，他得出结论说：“费尔巴哈原来是就是这样完结的”，在这里费尔巴哈“哲学不能不虔诚地完结”了。但是，上述分析表明，把马克思、恩格斯的思想作为过渡、把赫斯的思想视为费尔巴哈思想的完结，是一种多么荒唐的指认和主观臆造！更有甚者，就是退一步说，关于费尔巴哈哲学有一种完结、哲学有一种完结这样的想法和表述，其实也不是鲍威尔的创造，乃是他从赫斯在《晚近的哲学家》的序言中反对他的一段话中抄来的，这段话是：

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第95页。

② Bruno Bauer：Charakteristik Ludwig Feuerbachs，Wigand's Vierteljahrsschrift，Bd. 3，1845.

“基督教禁欲主义者的最近的后裔别无他法，不得不如此向世界诀别。”① 马克思、恩格斯指出这一点，对鲍威尔来说，真是诛心之论！

十一、一段思想姻缘的了断

这样，鲍威尔就结束了他对费尔巴哈以及所谓费尔巴哈的同党的控诉和批判。最后，他责难费尔巴哈只会“炫耀”，只会“吹牛”。其实他“炫耀”和“吹牛”的程度有过之而无不及。他不是经常不断地要“消灭”、要“**乘坐在自己的凯旋车上前进并荣获新的凯旋**”、要“推翻宝座”、“毁坏着”、“如雷鸣似的震惊着”、“彻底破坏”、“粉碎”吗？不是只准自然界“苟延残喘”、要建立“更加森严的牢狱”吗？不是以“毁灭性的”说教的雄辩口才发挥关于“牢固—坚定—结实地—存在着的东西”的“新颖的—公正的—活泼的—自由思想”吗？不是要用“巨石和峻岩”给费尔巴哈以迎头痛击、最后用一种声东击西的办法超过了施蒂纳吗？他不是要以“最抽象的抽象”和“最严酷的严酷”来补充“批判的批判”、“社会的社会”以及“巨石和峻岩”吗？

问题的要害在于，所有这一切都是鲍威尔“通过自身、在自身中并与自身一起”完成的，因为他就是“他自身”！而且他认定，他“通过自身、在自身中并与自身一起”“永远是最伟大的并且能是最伟大的”！然而，这个“自身”是什么呢？质言之，它只是观念和思辨；那么，他的现实命运如何呢？自恃甚高而一无实际后果！举例说，由于诸如恋爱这样的事，都被视为邪恶的“感性”来对待，那么“自身”遇到感性，对于女性说来，就不要指望声称具有“无法抗拒的个性”的“自身”会有什么实际的作为了，因为他甚至未必会折一朵花赠与你，而是让花凋谢于他那无边的相思和“有这种唯一的性以及这些唯一的特定的性器官”的“无法抗拒的个性”的自我精神折磨中：内心充满炽热的爱恋之情而在现实生活中假装正人君子无动于衷，这就是鲍威尔的“自身”！

---

① 赫斯：《晚近的哲学家》，转引自马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第114页。

在批判鲍威尔的这一部分的手稿中原来还有一部分《圣布鲁诺乘坐在自己的“凯旋车”上》,马克思、恩格斯只写了一个自然段，后来将其删去了。要旨是鲍威尔之“乘坐在自己的凯旋车上前进并荣获新的凯旋”的自况根本就是由“凯旋的概念引起的”,这是鲍威尔的一贯路数，前已述及多次，大概嫌重复，所以作此删节。在《德意志意识形态》手稿中类似的情况还有很多。

最后，让我们以马克思、恩格斯在《圣布鲁诺对费尔巴哈和施蒂纳之间的斗争的思考》那节中一个辛辣的讽刺结束本章的解读[①]。对待自己的论敌，鲍威尔曾有个著名的“被奉为手段的三度微笑”的说法，他的表述是:“批判家满怀着胜利的信心，高唱凯歌勇往直前地走着自己的道路。有人诋毁他，他**微笑**了。有人宣称他是异教徒，他**微笑**了。旧世界打算发动十字军讨伐他，他**微笑**了。”[②] 面对这样一种“**过去如何工作而且现在还如何工作**”的态度和无视、藐视甚至蔑视别人意见的嘴脸，你即使腹诽和愤懑，又能再说什么呢？然而，不要紧，在现实生活中会有结果和答案的。因为超出理论论争行为本身，超出意识形态的范围，回到现实生活，也“可能发生这样的事情：一个姑娘要给他一记耳光；如果她真的这样做了，那他将会微笑着认为这是极大的艺术，就像莎士比亚笔下的马伏里奥那样[③]。”[④] 遭受耳光忍着疼痛，却微笑着认为这是“恩典”(Gunst)，甚至是“艺术”(Kunst)，这就是鲍威尔式的“批判”方式！其实这一事件本身应该换一种说法来表述，即批判家说他享受到了“极大的艺术”,指的却是在现实中遭受了“姑娘”的“一记耳光”！我们这些“现实的人”的看法是，在语词中游戏、在思辨中幻想，徒然消耗想象力与智慧，设若试图超越观念去“作战”、去生活，那么只会、必然会在实践中、在现实中遭受磨难、不快甚至惩罚。

---

① 之所以在叙述那节的内容时没有论及这段，是由于它的要旨带有总结性质，而与只论述费尔巴哈与施蒂纳之间关系的内容脱节。

② 转引自马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第101页。

③ 参看莎士比亚:《第12夜》第2幕第三场。

④ 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第113页。

布鲁诺·鲍威尔可以说是对马克思早期思想发展产生过重要影响的青年黑格尔学派的思想主将之一。他生于1809年，比马克思年长9岁，在思想上更是早慧，1836年他开始任柏林大学副教授的时候，马克思才由波恩大学转入该校，因此应该不折不扣地说他是马克思的老师。次年他们相识，马克思开始听鲍威尔的讲座，受到他的思想的直接影响，1839年马克思撰写的博士论文《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》中鲍威尔思想的痕迹更是非常明显。1841年他们开始了真正的合作，先是合写了《论基督教的艺术》（后改名为《论宗教和艺术》），后来又一起酝酿筹办《无神论文库》。1842年鲍威尔因激进的宗教观点和政治言论被解除教职，当时身为《莱茵报》编辑的马克思撰写了《再谈谈奥·弗·格鲁培的小册子》为其辩护。但到第二年，他们之间的思想出现了裂痕，在鲍威尔发表《犹太人问题》、《现代犹太人和基督徒获得自由的能力》后，马克思写了反驳其观点的《论犹太人问题》；其后鲍威尔又写了关于同一议题的《被揭穿的基督教》、《18世纪的政治、文化和启蒙史》,其弟埃德加·鲍威尔发表了《批判同教会和国家的论争》。1844年8月马克思致信费尔巴哈，征询其对进一步批判鲍威尔的意见，9—11月，他与恩格斯第一次合作撰写了《神圣家族》一书，对结集在鲍威尔周围的《文学总汇报》上的论者及其作品、思想进行了淋漓尽致的、不无偏激和过火的批判。之后鲍威尔于1845年10月在《维干德季刊》第3期上发表了《评路德维希·费尔巴哈》一文，对包括马克思、恩格斯在内的费尔巴哈学派的成员一一进行了回应，为此马克思等人又撰写了《德意志意识形态》来进行反批评。本文解读的这些部分表明，至此他们的关系彻底了断了。

这样，从老师到论敌，从深受影响到彻底决裂，时间不过10年，这里没有个人恩怨，只是源于观照、理解和把握世界方式的巨大差别：是从观念、精神和自我出发还是根源于现实、感性和实践？

第 六 章

把握人生与历史的方式

《德意志意识形态》中关于施蒂纳及其著作《唯一者及其所有物》的分析部分占了全书的7/10，然而这一部分却几乎没有被论者认真地解读过。为了弥补缺憾，我们用较多的篇幅较为详尽地予以论述。

一、人生以什么作为出发点

本来《德意志意识形态》主要是就《维干德季刊》1845年第3期上的文章进行论述的。在批判和分析了鲍威尔的文章后，紧接着就该分析这一期杂志上施蒂纳的文章《施蒂纳的评论者》了。

施蒂纳的这篇文章是对其代表作《唯一者及其所有物》出版后所引发的讨论的回应。这一著作于1844年10月出版后，"就承受尘世颠沛的命运",除了马克思、恩格斯曾表示要加以评论外，已经有三篇主要的文字在1845年就捷足先登了，分别是：施里加在《北德意志杂志》6月号上发表的论文《论〈唯一者及其所有物〉》,费尔巴哈在《维干德季刊》第2期上发表的论文《因〈唯一者及其所有物〉而论〈基督教的本质〉》,赫斯更于同年在达姆斯塔德出版的小册子《晚近的哲学家》中给予了集中的分析。施蒂纳看到这些评论后，并不认同评论者的见解，于是就撰写了《维干德季刊》第3期上发表的那篇文章予以回应，为自己的著作及其论点辩护。所以，这篇文章在《德意志意识形态》中被讽刺为对《唯一者及其所有物》

一书所做的“辩护性的评注”。

很显然，马克思、恩格斯要评论《施蒂纳的评论者》,就不得不回到《唯一者及其所有物》,“比较仔细地考察一下这部‘圣书’”;或者用施蒂纳的话说，要“在这个地方”“插曲般地插入”一段对《唯一者及其所有物》的“反思”,因为他们“觉得这样的反思会帮助搞清其余的一切”。连他们也没有预料到的是，“插曲般地插入”的这一部分竟占了《德意志意识形态》全部书稿篇幅的7/10![1] 足见在马克思、恩格斯心目中《唯一者及其所有物》是一部不得不认真对待的作品了。

总括地看,《唯一者及其所有物》所阐述的见解与马克思、恩格斯对它的解读和批判，可以说是观照和把握世界的两种方式的交锋和驳难，常常因为思考的起点、过程、倾向、意旨诸多方面的不同，很容易将对方的观点看作是充斥着荒诞的谬见。现在可以这样说，如果我们承认世界不是一种存在、一种理解、一种诠释，那么就需要站在第三者的立场来分析他们之间的驳难逻辑与观点得失。这是一种很困难的解读，一种不适宜于做出简单肯定或者否定的判断的解读。我尝试着来做一番努力吧。

马克思、恩格斯基本上是按照施蒂纳原书的结构来进行论述的，首先就是对《序言》的分析。

施蒂纳的书以“我把无当作自己事业的基础”（Ich hab’ Mein Sach’ auf Nichts gestellt）作为《序言》的标题。在正文中，施蒂纳对这一观点的论证采用的并不是很严格的逻辑推导，而是一种比较随意的排除和类比的方法。一开首他就说:“还有什么不是我的事!”[2] 他列举了“神的事，人类、真理、自由的事，以至**他**的人民的事，**他**的君主的事”[3]，以及其他成千上万的事，并发现：这些都是“纯粹利己主义的事”。譬如，作为世界创造者

---

① 按照中文版《马克思恩格斯全集》的版式,《德意志意识形态》翻译成中文约640余页，而其中的《圣麦克斯》章则要有424页。

② 施蒂纳:《唯一者及其所有物》,商务印书馆1997年版，第3页。

③ 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第117页。在《圣麦克斯》章的手稿中，虽然用了引号将一些词句括起来，但它们有的并不是《唯一者及其所有物》中的原话，而是马克思、恩格斯的转述，即如这一句，施蒂纳的原话是：“神的事，人类、真理、自由的事，人道和正义的事，以至**我的**人民、我的君主和我的祖国的事……”。见 Max Stirner: Der Einzige und sein Eigentum, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1972, S. 3.

和主宰的“神”,它至高无上,“只关心它的事业”,“只为自己操劳,只为自己考虑,眼里只有自己”,“因为它是一切中的一切,因而一切就都是它的事业”,而信众在它心目中又算得了什么?他们的事业只是“渺小的和遭受蔑视的”,根本不能与神处于平等的地位。还有,作为个体存在的共同性而抽象出来的“(人)类”,情况又如何呢?人类的事业是一项他人的事业吗?不,人类也“只看到自己”,“只想使人类发展;人类自身即是它的事业”!施蒂纳还谈到“人民”,他认为这简直是一个蛊惑人心、充满欺骗的代名词!——“看一看受到忠诚的爱国者保护的人民吧!爱国者在浴血战斗中或在与饥馑和贫困的斗争中牺牲了;人民对此又过问了什么呢?人民以他们的尸体为肥料而成为一个‘繁荣的民族’!许多个人‘为了人民的伟大事业’献出了生命,人民只对他们讲几句感谢的话而从中获得了利益。”施蒂纳说:“我把这种事称之为**有利可图**的利己主义。”[①]

既然“神”、“人类”和“人民”这些崇高的、冠冕堂皇的所指都是利己主义的,那么为什么我就不应当是利己主义的呢?

至此要问的是,作为利己主义的“我”到底是什么?按照施蒂纳的解释,“我”“同神一样,一切事物对我皆无,我的一切就是我,我就是唯一者”,就是说,“我”是“无”。那么,“无”又是什么呢?“我(并非[②])是空洞无物意义上的**无**,**而是**创造性的**无**,是我自己作为创造者从这里面创造一切的那种无。”[③] 对此,马克思、恩格斯说:“其实可以把后面这句话表达成这样:**我**(并非)是无聊的空洞的**一切**,‘**而**’是虚无的创造者,是作为创造者的**我**自己所赖以创造**无**的这**一切**。”[④]

按照唯物主义的一般理解,施蒂纳的这种思维肯定是荒谬的、不可理解

① 施蒂纳:《唯一者及其所有物》,商务印书馆1997年版,第3—4页。

② 关于这句话,马克思、恩格斯写作《圣麦克斯》章时引用的《唯一者及其所有物》的那个版本漏排了“并非(nicht)”一词,后来的该书的版本将其补上了。有关这一问题的考证参看金海民为《唯一者及其所有物》中译本所写的《译者前言》,施蒂纳:《唯一者及其所有物》,商务印书馆1997年版,第Ⅶ页。

③ 施蒂纳:《唯一者及其所有物》,商务印书馆1997年版,第5页。译文较《马克思恩格斯全集》第3卷第119页有改动。

④ 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第119页。

的。人生之初，实际上处于一种无奈的“被抛状态”，当你赤条条来到世间的时候，一切都直楞楞摆在你的面前，作为“背景”成了你往后成长与发展的“先定条件”，你无可选择，而它们却制约、规范、培育、塑造着你。环境和地位成为你无可逃避的因素，因而也成为索解你整个人生与思想的最初根由。换句话说，人生在世，每个人的立足点、出发点都不是由其个人的意识、感受、理想来界定的，相反我们只能是被动地、毫无准备地接受我们所处的自然环境和社会环境，所以我们的思考、生活也就必须从现实的条件出发。

然而，这只是我们唯物主义者的惯常思维，施蒂纳就不这么看。在他的理解中，人生诚然是一个漫长的过程，而这一过程之所以必要就在于其目的和意义是追求自我的“唯一性”和“独自性”。在这样的情况下，“我”把什么当作出发点呢？是他人的经验吗？是所谓“神的事，人类、真理、自由的事，以至他的人民的事，他的君主的事”吗？都不能。因为这些都是外在的、甚至毋宁说是妨碍对“唯一者”的追寻的，是限制甚至剥夺“唯一者”的创造性的，是属于“他有”的。因此，不仅不能把他们作为出发点，而且必须摈弃他们。这样，推论的必然的结论就只能是，我“把无当作自己事业的基础”了。在这里，“无”的意义是较之于“我”之外的事物、现象而言的，就是说，较之于这些“有”来说，我的出发点是“无”，但这种“无”不是空洞无物、不是了无生气、不是毫无意义，相反，它是“我”的特性，是区别于“有”甚至是对“有”的创造性。

以上是对《唯一者及其所有物》一书序言的分析，接着马克思、恩格斯谈到该书的结构，说这本书像《圣经》一样，也分为《旧约》和《新约》两部分，第一部分名为“人”（Der Mensch），谈的是追求“唯一性”的人类的进化史；第二部分名为“我”（Ich），谈的是摆脱了“非人”状态的“唯一者”本身的特征及其发展。“第一部分是逻辑范围内的历史、受过去时代束缚着的逻各斯；第二部分是历史中的逻辑，即已经解放出来的、和现时代斗争着并战胜着现时代的逻各斯。”①

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第119页。

二、书写“人”的传记

在中文语境中，“人生”并不是“人的生活”的缩略语，仔细品味，二者所表达的意思是有差别的：前者是对人的生命历程的宏观把握和概括，后者则具体而微地指出人的生命状态和特征。中文《马克思恩格斯全集》第3卷将“Menchenleben”和“Жизнь человека”译为“人的生活”并不错，但联系后文的论述，我认为金海民教授的“人生”的译法更贴切些。

虽然把人的一生追求的目标定位于“自我”的“唯一性”和“独自性”上，但施蒂纳很明白，历史上、现实中大量存在的却是这种“唯一性”和“独自性”的丧失；就是说，所谓存在的“人”不仅不是“真正的人”、不是“唯一者”，而且是对“唯一者”的否定，是自然、社会、群体的附属物，是个性的湮没或“异在”。在施蒂纳看来，具体存在的这些“人”其实算不上是“真正的人”、“现实的个人”；所以他说他描述人生的历程，是在写自己的死敌——“人”的传记，而不是写“唯一者”或“现实的个人”的传记。但是，他又把人生追求的目标看作是一个由非人向“人”的转变过程，所以马克思、恩格斯认为他的说法和做法“陷入极其可笑的矛盾中了”。

在这一章，施蒂纳用描述性的思路和写法，叙述了从儿童到青年再到成人的过渡中，“人”的两次“自我发现”。

在他看来，个体的一生正好合乎“创世记”的情形，浓缩了人类历史的发展进程。人生是从卵（ab ovo）开始，即从“儿童”开始的。施蒂纳这样描述儿童：说他们“一生下来就生活在对整个世界的斗争中：他反抗一切，一切也反抗他”，“双方总是仇敌”，但却保持着“相互的尊重与敬畏”，“经常相互戒备，彼此窥探弱点”。总之，儿童带着好奇的眼睛看待他所身处的这个陌生的、异己的世界，“企图洞察**事物的底蕴**或看看事物后面是什么”，“窥探所有这些事物的**弱点**”。显然，施蒂纳的这种描述带有很大的概括性质、主观色彩甚至夸大成分，所以马克思、恩格斯讽刺说：“这样一来，儿童立即变成力求洞察‘事物**底蕴**’的**形而上学者**了”，施蒂纳赋予这个儿童好思辨的特性，使他心爱“事物的本性”更甚于他的玩具。

施蒂纳进一步论述说，“随着时间的推移”，儿童终究会消除对世界的陌

生感、异己感，了解世界，克服“事物世界”，进而战胜这个世界，于是人生就进入了新的阶段，即青年时期。人在青年阶段面临着新的“严重的生死搏斗”，需要进行反对理性——世俗的规则、道德、观念——的斗争。青年的观点是超现实的、“天上的”，“他不在纯粹逻辑的或神学的问题上逗留”，**就像**（儿童）“彼拉多”一样匆匆地溜过“什么是真理?”这个问题。他“力求掌握思想”，“领悟观念、**精神**”，并且再次“寻找观念”；他“沉湎于自己的思想”，他心目中有“绝对的思想，即除**思想之外一无所有**的思想，逻辑的思想”。青年时期的目的在于试图“揭示**纯粹思想**，陶醉于这种思想，这是**青年的愉快**，思想世界的一切光辉形象——真理、自由、人类、人等等——照耀着和鼓舞着青年的心灵。”这样青年必然把“对象”“搁在一旁”，完全“陶醉于”“自己的思想”；“把所有非精神的东西轻蔑地称为**外部事物**”，目的是要“发现精神”。就是对于抚育自己的父母，青年时期也要反抗，甚至认为“应该抛弃父母”，因为父母的观念及其做法如同其他“自然力量”和自然存在一样，对自己的生活和精神构成了威胁，成为一种桎梏，所以这一时期“应该认为一切自然力量已被摧毁”。他这样解释说，“在有理性的人看来，作为自然力量的家庭根本没有，他与父母兄弟姐妹等等断绝关系”，但是他们都“作为**精神的**、**理性的**力量”复活了，这样青年就不得不在对父母的服从和敬畏与自己思辨的良心之间作协调，最终他会意识到，“服从神必须甚于服从人们”，而“服从自己的良心又必须甚于服从神”，他除了“良心”之外，什么都不怕。这样一种追索使青年发现“精神是本质的东西”，“我们凌驾在世界之上，我们就是精神”，因此可以说，“成为精神”标志着人的“第一次自我发现”。

青年之后就是成人。施蒂纳同样认为，成人意味着对自己生存的世界、现实更为了解，因此他会“按照世界的本来面目把握世界，这就使成人有别于青年”。但这时成人不是把思路引向他所更为了解的世界、现实本身，而是更为关注这个世界、这个现实对于精神有着怎样的制约与反衬，这使他虽然“有别于青年”，但却又复返为青年，重新开始研究“仅仅精神的东西”。他感到，不能止步于“成为精神”的人的“第一次自我发现”，因为像青年一样“发现作为精神的自身”，但立即就会明白在普遍精神中实际上丧失了自身，“只有当”一切又动作起来时，成人才发现他有个人的兴趣，并

“爱上有形体的自身”,意识到自身是“有形体的精神”。最后，这个“有形体的精神”进到“不仅对自己的精神感兴趣”（像青年一样），“而且对充分满足，对完整的主体的满足感兴趣”,——进到“对他那样的生活津津有味”,这样就达到了人的“第二次自我发现”。显然，人的这一次“自我发现”的最终结果不是发现了一般的人、一般的成人，而是发现了自身；或者说，人自身，人这个“唯一者”,就是“成人”,即“成人”就等于“唯一者”。

总括地看，施蒂纳认为，人在由儿童转变为青年的过程中克服了“事物世界”,而在由青年转变为成人的过程中又克服了“精神世界”,最终达到“自我世界”。“自我世界”的发现使人可以把全部世界“装在自己的口袋里”。因为在事物、精神和自我三者的关系中，如果说任何事物都没有力量驾驭精神，精神是世俗世界的最高力量，那么“自我”、“唯一者”即成人，却是能够征服这万能的精神的。这就是人生的全部秘密和价值归旨。

三、精神追求史还是“思维的绝技”

其实严格说来，“自我”也是一种精神，只不过它不是一般的精神。施蒂纳特别注意到，对精神的追求和理解是一个非常复杂、艰难的过程，因为同样是精神，其中有层次、境界等方面的区分，诸如贫乏的精神还是丰富的精神，不完善的精神还是完善的精神，形体性的精神还是“精灵性”① 的精神，类的精神、某个个体的精神还是“真正的和真实”的精神、“理想的、彼岸的”精神，等等，都是有差别的。精神探索史、追求史不可避免地就成为前者向后者嬗变、转换的历史。

我们来看在这些问题上施蒂纳的论述与马克思、恩格斯的批判。

第一，从人生追求的目标（名词）演变为一种人格化的创造性活动（动词）

青年时期，“精神已被认识到是本质的东西”,但这时的精神处于一种

① 《马克思恩格斯全集》中文第1版第3卷将 die gespensterhaftigkeit 译为“怪影性”,在汉语语境中，“怪影”是一个贬义词，我觉得将其译为“精灵”可能更符合施蒂纳本人对精神的这一特定层次的理解。

“贫乏”状态，还只是“青年”的精神，迄今为止它什么也没有想过、做过，就是说它还没有人格化，还不是单纯的“精神”，不是作为主体的精神，因此，现在需要另一种和“青年”的精神完全不同的精神，把它当作一种异己的、归根结底是神圣的精神来跟青年的精神对立，这种精神“想扩大自己的界限，建立**自己的王国**”。这样问题就由意识到精神重要性的“某人力求**精神丰富**”发展到“**精神**想建立自己的王国”，从而精神也由一种本质性的存在（人生的目标）过渡到作为主体的创造性活动，“精神”由名词成为了动词。

第二，由不完善的状态发展到完善的境界

精神之“贫乏”与“丰富”只是“数量上的普通的差别”，它们之间还有“质量上的神秘的差别”，这就是“不完善的”和“完善的”精神的分野。马克思、恩格斯这里所谓的“神秘”性我更愿意把它解释成由“状态”向“境界”的递换。因为精神具有不竭的动力，永远不会停止追求的步伐，这就是施蒂纳所说的“精神就如此力求成为一切中的一切”。精神追求的内在根据是：“虽然**我**是精神，但**我**总还是不完善的精神，**并且还必须寻找完善的精神**。”[1] 马克思、恩格斯在这里发现了“总还有一点区别”，即施蒂纳混淆了是“**不完善**的精神”要使自己“完善化”还是具有“**不完善**的精神”的人寻找“**完善**的精神”，原来是力求自身的精神完善化的意图，现在竟变成了“不完善的**精神**”对“完善的**精神**”的追求了。就是说，同样一种行为但实际上存在两种行为主体，是“不完善的精神”还是具有“不完善的精神”的人？施蒂纳在这里就不做区分了，所以马克思、恩格斯说，“这里神圣的精神真像怪影一样在游荡着”。[2]

第三，由“我的”或“你的”个体的精神升华为超越个体存在的真正的和真实的精神

施蒂纳发问：“不错，一切都归结为精神，**但是**，难道任何精神都是真正的精神吗？”[3] 在他看来，“真正的和真实的精神”不是“**我的**”或“你

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 12 页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第 123 页。

③ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 12 页。

的”个体的精神，不是现实世界、此岸世界的精神，而是理想的精神、彼岸的精神、“神圣的精神”——“神”,即“神是精神”。这里的“神”不是偶像，不是让人崇拜的实体或对象，而是一种意象、一种境界，是精神的最高体现和表征。马克思、恩格斯在这里指责施蒂纳由上述“完善的精神”“突然”变为“真正的精神”,接着又立刻变为“真正的和真实的精神”,这中间缺乏逻辑过渡和论证，因而是在耍一种“思维的绝技”。其实施蒂纳还是有自己特有的思考逻辑的，即既然存在“我的或你的精神”、现实的精神、此岸的精神，而这些精神又都是有限的、个别的甚至是虚幻的，所以必然存在“彼岸的、理想的精神”,即“精神的理想、神圣的精神”。真实的精神是精神的理想，因为它“正是”**理想的**；真实的精神是神圣的精神，因为它“正是”“神”化了的最高的境界。这样说来，马克思、恩格斯感到突兀的地方，施蒂纳却认为是很自然的。

第四，由形体性和“精灵性”的精神过渡到成人的“唯一性”

前面说过，在施蒂纳看来，由青年到成人的过渡是人的“**第二次自我发现**”。走到“成人”阶段，就意味着对体现精神本质、超越个体的“我”的真正的“我”——“唯一者”有了切实的理解和自觉。这可以说是漫长的人生精神之旅中最重要的收获和归结。对此，马克思、恩格斯评论说，成人的出现“使得我们这位神圣的辩证论者如此地兴奋，以致得意忘形，突然不谈**成人**，而谈**自身**了，这就泄露了自己的秘密：**他**自身，**他**这个**唯一者**，就是‘成人’，而‘成人’就=‘**唯一者**’”,并且认为这是施蒂纳的“新花招”[①]。其实，接下来征引的施蒂纳的一段论述表明，他不是“突然不谈成人，而谈自身了”,而是到这一阶段，施蒂纳所理解的“成人”较之前获得了崭新的内涵，这里的“自身”、“他自身”并不是作为个体存在的“我”、更不是施蒂纳个人，而是包涵精神全部的丰富性、体现了精神本质的主体——“唯一者”。施蒂纳的论证是这样的：

“正像我在事物后面发现正是作为精神的我一样，以后我必然在思想后面发现自己正是思想的创造者和所有者。在精神时期，思想虽然是我的头脑

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第125页。

的产物，但思想的发展超过了我的头脑；思想是一种十分可怕的力量，如同热病时的幻想一样缠绕着我和震撼着我。思想对自身来说成了有形体的东西，成了精灵，如神、皇帝、教皇、祖国，等等。我摧毁思想的形体性，把思想收回到我自己的形体中来，并且宣称：只有我是有形体的。于是我将世界作为我心目中的世界来把握，作为我的世界、我的所有物来把握：我将一切都归于我自己。"①

在施蒂纳的这一论述中前后反复出现的"我"因其与思想、精神的不同关联方式而形成两种状态，即个体的"我"与超越个体的真正的"我"。按照他的理解，个体的"我"产生了思想，但操控不了思想，思想超越个体而成为形体性的精神，成了游荡着的"精灵"，这就要求"我"必须摧毁思想的外在的形体性，将其收回到我自己的形体中来，最终将世界纳入"我"的把握、掌控之中。经过这样一种历练，通过对外在的精灵的否定得到自己的形体性，这时的"我"就已经不是原来作为个体性存在的"我"，而是超越了个体性存在的局限的真正的"我"了。

很显然，马克思、恩格斯是不能接受施蒂纳的这一理解和推断的。在他们看来，"我"的上述两种区分本身纯粹是施蒂纳的一种自我烦扰，而将成人与"唯一者"等同更体现出他的学说归旨的极端自我性；而针对施蒂纳所谓"给予思想以形体性，即把思想变为精灵，而后又要摧毁这种形体性，把思想收回到自己的形体中来，从而把自己的形体变为精灵的形体"的推理，马克思、恩格斯更将其规则抽象为：先"对自己说"有某种东西，然后便信其有；认为其症结在于，臆造了许多没有现实根基的东西，又把它们之间的关系及其变化演绎成一种"神话"② 来处理。因此，他们的看法是，所谓形体性、精灵乃至"成人"、"唯一者"等等都是"虚构"，施蒂纳关乎精神的形体性和"精灵性"的论述不过又是他的一种"花招"罢了。

第五，精神对社会现实和他人观念的主观消解

---

① 《马克思恩格斯全集》中文第1版第3卷对这一段的翻译显得非常费解，这里我参照德文、俄文和金海民教授的译本做了较大的改动。参看马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第125页；施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第13—14页；Max Stirner：Der Einzige und sein Eigentum，Philipp Reclam jun.，Stuttgart，1972，S. 14.

② 双关语，德文 sagen 意思是"说"，而 Sage 则指"故事、神话"。

施蒂纳所理解的由青年向成人的过渡方式体现了精神对社会现实的主观消解。面对纷纭复杂、层次交错、隐显难辨的大千世界，青年阶段看到的往往只是观念的权威和权力，是诸如各种有关皇帝、祖国、国家等占统治地位的力量和关系，可以说他们的头脑中向往着也充斥着的就是这些崇高的观念。而到了成人阶段，他们就会发现，这些想法其实是很幼稚的甚至是荒谬的，这些力量和关系仅仅是自己个人臆造和憧憬的观念，或者说是自己的"热病时的胡想"。精神本质的把握和解决之道在这里被简单化了，即认为只要他们把有关这些非精神本质的力量的错误想法从头脑中挤出去，就可以**把这些力量真正摧毁**了。对此，马克思、恩格斯指出："事情恰恰相反：只要他不再用他的幻想的眼镜观察世界，他就得考虑这一世界的实际的相互关系，研究和顺应这些关系。只要他摧毁了他所赋予世界的**幻想的**形体性，他就会在自己的幻想之外发现世界的真实的形体性。当他认为皇帝的怪影的形体性消失的时候，其实不是皇帝的形体性消失了，而是皇帝的怪影性消失了，这时他也就可以领教皇帝的全部实权了。"①

不仅是对社会现实毫无触动，就是单就精神、观念层面而言，马克思、恩格斯认为，施蒂纳过渡方式的简单化还体现在他自觉不自觉地以为不同人的精神、观念问题是一样的，自己个人可以代替他人观念的改变，祛除了自己精神领域的阻障也意味着作为"类"的精神世界整体改观了。他不知道，即使处于同一时代同一个国度，不同人的生活世界其实是有很大差别的，精神领域的困惑和难题更是各有特点，千差万别。施蒂纳根本就没有批判地对待那些对别人也有效并作为范畴流行的思想，而他只是批判作为"纯粹是他的头脑的产物"的思想，即在他头脑中再现的关于现存关系的一般观念。例如，他甚至没有取消"祖国"这个**范畴**，而只是取消他对这个范畴的个人想法，其实对这一范畴很多人的理解是不一样的，态度和情感更有差别甚至相互对立。施蒂纳取消了自己的理解，但这一具有普遍意义的范畴仍然有效；甚至在"哲学思维"的领域中，工作还刚刚开始。但是，施蒂纳却要我们相信：他已经取消了范畴本身，因为他已经把他个人对这一范畴的个人

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第126页。

理解（马克思、恩格斯称之为“适意的私人关系”）取消了。这完全跟他刚刚要我们相信的一样，似乎他抛弃了自己关于皇帝的虚幻的观念，也就消灭了皇帝的权力。这样在马克思、恩格斯看来，旨在探究人的观念世界的丰富和精神之旅的崎岖的施蒂纳恰恰在这一环节上显示了他的单纯和幼稚。

第六，精神最终实现了对世界的统治

到成人阶段，作为精神本质化身的“唯一者”可以实现对世界的统治了。施蒂纳写道：“我于是将世界作为**我**心目中的世界来把握，作为**我的**世界、**我的**所有物来把握。”[①] 他将世界作为他心目中的世界，就是说，作为**他必须如此地把握的世界**来把握，这样他就把世界**据为**己有了，把世界变成他的所有物了。我们可以看出，在这里，施蒂纳实质上不是“把握世界”，而只是把他关于世界的理解当作自己的东西来把握并占为己有。他把世界当作自己关于世界的观念来把握，而作为他的观念的世界，就成为他的想象的所有物、他的观念的所有物、他的作为所有物的观念、他的作为观念的所有物、他自身所有的观念或他的关于所有物的观念。他把所有这一切表达为一句话，就是“**我**把一切都归于**我**”[②]。成人与青年的区别就在于，青年把外在的精神的精灵看成是真实的世界，而成人认为那不过是一种假象，因为它没有实现形体与精灵的统一，没有意识到自我的“唯一性”；这样在成人这里青年时期的假象世界消失之后，他就处在现实的、不以青年的幻想为转移的世界中了。这种获取的方式在唯物主义者看来无疑是太过随意、简单乃至荒诞了。

这就是施蒂纳对精神世界的探索。这一历程给予他的启示是，任何世俗存在都没有力量驾驭精神，换句话说，精神是世上的最高力量，而成人即“唯一者”，却征服了这万能的精神。

对施蒂纳关于人的发展及其精神历程的这样煞费苦心的追求，马克思、恩格斯以极端挖苦的口吻称之为“思维的绝技”和种种“花招”。他们认为施蒂纳“所摧毁的只是‘青年’头颅中的‘祖国’等等思想所具有的幻想的怪影般的形象；他根本还**没有触及**这些思想，因为这些思想是表达**现实**关

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 14 页。此处译文有改动。
② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 14 页。

系的。他要成为思想的主人，还差得太远，他这时刚刚能接近‘思想’”。[①]

那么能不能说施蒂纳的探索就完全没有必要和价值了呢？恐怕不能像马克思、恩格斯这样下决然的断语。我们知道，精神、观念、思想诚然有现实的根基或依据，但同时她们的奥妙、奇异、诡谲确实又是超现实的、非逻辑的和非常规的。正因为如此，她们才值得人们去苦苦追索和反复深究。如果用一种外在于精神、观念、思想的规则、尺度、标准来衡量和探究精神、观念、思想，确实可以看到这一世界的荒诞和离奇，但据此而舍弃了对纯粹精神、观念、思想的研究，也将是极大的错失和遗漏。我们必须说，施蒂纳对精神世界探索的价值不是体现在本体论意义上的（这方面他的观点和推论确实有荒谬之处），但他以自己特有的方式和思路推进了人对精神世界无穷奥妙的理解，这是不能一笔抹杀的。

那么，如何给施蒂纳的人性学说定位呢？

马克思、恩格斯在叙述并驳斥了施蒂纳关于人生历程和精神发展阶段的思考后，做出四点结论：

第一，施蒂纳诠释的人生带有强烈的目的预定论色彩。他认为贯穿人生的各个阶段的一个主旨就是个人的“自我发现”，而这些“自我发现”又总被归结为一定的意识关系和精神现象；而意识的差别、精神的状态构成了个人不同阶段的生活。这样他就把产生、支配个人意识、精神变化的物质因素和社会环境撇开了，不管了。因此，在他那里，儿童、青年和成人不同阶段的目的，人们发现世界的环节，早就是现成的、预定的，即只在于“发现”自己“本身”；至于在这漫长的过程中有什么丰富的人生图景、坎坷的遭际可能“被发现”，“他们……丝毫也不关心”。就是对于意识、精神的关系本身，施蒂纳也没有给予正确的理解，而是使它们遭到了“思辨的歪曲”。所有这些人生阶段和现象同世界的关系也都是用哲学的术语来标出来的：“儿童同世界的关系是**唯实主义的**”；“青年同世界的关系是**唯心主义的**”；成人则是二者的否定的统一，是绝对的否定。准此，“人生”的秘密不过是：“**儿童**”只是乔装改扮的“**唯实主义**”，“**青年**”只是乔装改扮的“**唯心主义**”，

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第128页。

“成人” 只是乔装改扮的想**解决**这种**哲学对立**的企图。这种解决办法能够克服事物世界和精神世界吗?

第二，施蒂纳揭示的人生并不是真正的现实“生活”。在马克思、恩格斯看来，施蒂纳对人生的探究根本没有注意到个人的物质“生活”和社会“生活”,并且也根本没有谈“生活”,所以他必然撇开了人的生活的历史时代、民族、阶级等等；他不知道，同样是青年，“随便什么样的青年办事员、英国工厂的青年工人、青年的美国人”、“吉尔吉斯青年牧民”之间具有非常不同的生活际遇和人生轨迹，他对此没有“作一个对比”，而只是抽象地谈论所谓“青年”,其实只是“夸大了他周围与他最接近的阶级的占统治地位的意识，并把它提升为‘人生’的正常意识”。当然，从另一方面看，他的人生论和人性学说显现出的是施蒂纳自己的“生活”所带有的一种“地方局限性和教书匠的学究气”。

第三，施蒂纳人生论的症结在于把观念误为了现实。马克思、恩格斯指出，施蒂纳对人生的论述充斥着一种“难以想象的轻信”,“他迫使他的青年相信儿童、迫使他的成人相信青年”,自己则不知不觉地把某些“青年”、“成人”等在实际上或口头上创造的关于自己的各种幻想跟这些青年、成人的“生活”,跟他们的现实混淆起来了。

第四，施蒂纳的人生阶段论并不是他自己的创造，其原型是黑格尔。撇开具体社会环境和历史变迁来抽象地言说人生的做法，早就在黑格尔《哲学全书》的第三部中出现过，而关于人生阶段的“各种转变”和过渡的说法也在黑格尔著作的其他地方出现过。当然，以追求“自己的”目的为己任的施蒂纳，在这里也不是完全重复黑格尔而没有个性。例如，在黑格尔的著述里把德国市民描写成他们周围世界的奴仆，而施蒂纳则把德国市民看作是这一世界的主人，马克思、恩格斯讽刺说，“这确是德国市民连想也没有想到过的”;同样，施蒂纳可能是出于实际人生经验的考量，在讨论人生阶段时谈了儿童、青年、成人之后没有谈到老人[①]，而黑格尔在自己的著作中则是以四个阶段来论述的（因为按照他的哲学逻辑，现实世界中的否定双重地设定自身，因此，他就以四项阶段代替了三阶段论），施蒂纳在这一问

① 施蒂纳说他想等到自己变成老人时再谈。

题上的“唯一性”就在于把成人和老人合而为一，实际上是把老人排挤出了“人生”。

到底该怎样看待施蒂纳在人生问题上的种种看法以及马克思、恩格斯对他的批判呢？

我们必须特别地注意到，施蒂纳是在回顾以往的思想史的时候痛切地感到，“现在我们才知道，我们迄今根本没有用精神来观察世界，而只是对它呆望而已。”[①] 于是他做了应该说非常曲折的甚至是深邃的思考和探索。他的错误在于，他走到了另一个极端，即把对世界的探索注目和聚焦于纯精神的领域，而离开了与现实的关联。恰如马克思、恩格斯所说，他“没有经过考虑和清点”，他不知道或不承认，精神离不开它之外的现实，不仅是根源上离不开，过程和归宿上都离不开，它们是一体两翼，共存于一个世界系统，相互规定，相互表证，相互否定，相互提升。马克思、恩格斯从自己特有的角度对他进行了尖刻的批判，把他那些精心思考的精神奥秘和转化路径称为荒诞的“思维的绝技”和种种“花招”[②]，确实触及到了他思想的症结和实质，当然这种批判也有过于偏激和简单的缺憾，在以后章节的解读中我们会一再感受到这一点。

四、“唯一者”体系与德国哲学的思考方式

在马克思、恩格斯看来，如果说上一节谈的是施蒂纳的“律法书”，即他所描述的“人”诞生、成长、发展的历史，接下来需要过渡到谈施蒂纳的“先知书”，即他对哲学史上各派哲学家观点的评述。[③] 这里的“经济”的

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 9 页。

② 马克思、恩格斯所罗列的这些“花招”顺序，并不连续，“之一”、“之二”、“之三”之后是“新花招”、“又一个花招”，而之后又是“之三”、“之四”（参看马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第 122—127 页），这表明这部分批判文字显然还没有定稿。

③ 我们知道，《圣经·旧约》分为三大部分，即“律法书”、“先知书”、“圣录”，其中“律法书”叙述了希伯来传说中世界与人类的起源以及以色列民族形成、发展的历史；“先知书”记载了以色列历史上重要人物的事迹以及众先知的言行。相应地，马克思、恩格斯这里说需要暂时从“律法书”跳到“先知书”，就是要从上节批判施蒂纳关于“人”诞生、成长、发展的历史过渡到谈施蒂纳所评述的哲学史上各派哲学家的观点的部分。

含义相当于其古希腊语 oikonomia，原意是管理家庭，可以引申为“家政”、“族谱”、“谱系”等意思。这一节描述了“唯一者”在社会、历史中的种种萌芽和表征，勾勒出构成“唯一者”体系的大致轮廓，同时剖析了施蒂纳思想中所体现的德国历史观的根本症结。马克思、恩格斯以后的论述中反复提到这一节的内容，可以看出它的重要性。

（一）“唯一者”的家政与“近代人”的精神谱系

马克思、恩格斯指出，他们之所以把《唯一者及其所有物》的第一部分“人生”称为“创世记”，是因为施蒂纳在这一部分探究了达到人的精神的最高境界——“唯一者”之前精神发展的各个环节的形成过程（“全部家政的萌芽”），向我们描述了他关于整个世界和人生发展的原型状况。如前所述，施蒂纳在对人进行理解和把握的时候，是抽象地把古往今来、形形色色的各色人等作为统一的“类”来观照的，即把达到“唯一者”之前人生的全部过程分为儿童、青年和成人三个阶段，而这三个阶段又具有“各种转变”形式，“事物世界”和“精神世界”的全部历史都是它们的体现或者说明，都可以被归结为诸如“儿童、青年和成人”这样的发展序列或进程，用意大利假面喜剧中冒充博学的格拉齐安诺博士（Dottore Graziano）的话来说，“真正发展的力量”在下列的“转变”中“最强有力地发展着”。

我们用如下的表格展示马克思、恩格斯对施蒂纳的这个“唯一者的谱系”的概括：

哲学基础	唯实主义	唯心主义	两者的否定的统一
基本特征	依赖于事物	依赖于思想	两者的否定的统一①
第一次命名	儿童	青年	成人
第二次的历史的命名	黑人	蒙古人	高加索人
第三次的最一般的命名	通常理解的利己主义者	自我牺牲的利己主义者	真正的利己主义者
第四次的历史的命名	古代人	近代人	“我”

① 肯定的表达法：思想和事物的所有者；否定的表达法：摆脱思想和事物。

续表

<table>
<tr><th>哲学基础</th><th>唯实主义</th><th colspan="2">唯心主义</th><th colspan="2">两者的否定的统一</th></tr>
<tr><td rowspan="2">最终的命名</td><td>政治自由主义</td><td colspan="2">社会自由主义</td><td colspan="2">人道自由主义</td></tr>
<tr><td></td><td>政治自由主义</td><td colspan="2">社会自由主义</td><td>人道自由主义</td></tr>
</table>

通过我们前文的梳理和分析，上表中所列“哲学基础”、“基本特征”和“第一次命名”的含义和逻辑应该说比较清楚了；第二、四次“历史的命名”将在《古代人》、《近代人》部分讨论；而第三次“最一般的命名”要到《新约：“我”》中的《自我一致的利己主义的现象学，或关于辩解的学说》部分进行阐释；至于“最终的命名”，在本章专列《自由者》一节详细分析。这里需要说明的是，这个“最终的命名”中的三项内容，按照施蒂纳“随着资产阶级时代开始了自由主义时代”① 的观点，应当是在“近代”之后发生的，马克思、恩格斯在《自由者》部分的论述也与此相同；但在这里，马克思、恩格斯又非常明确地认为这三个阶段再次重复了从古代（“儿童”、“黑人”）开始以来的观念进程，所以我在上表中把这两种情况都罗列出来了。这是不是表明关于这一问题的见解不一致乃至是矛盾的呢？显然不是。意思是说即使是在总体上进入近代、成为“近代人”之后，人在发展过程中、在新的层次上，观念、精神领域仍会以不同的方式再现过去的已经发生过的环节和阶段，这既是可能的，也是必要的，因为这根源于“人”本身特有的规定性以及“人”所能进化、发展的限度。

还需特别指出的是，在上述环节中，“近代人”的发展状况及其前景是施蒂纳最用心的部分，所以，他相当抽象而又曲折地叙述了这一阶段精神世界不同的构成因素和演进轨迹，力图在此囊括近代以来各种观照世界的方式、现象、哲学派别和范畴体系，以此来构建“近代人”的精神世界和发展序列。我们用表格将其罗列如下：

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 113 页。

“近代人”发展谱系

<table>
<tr><td>纯粹的诸精神史</td><td></td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td rowspan="5">不纯粹的诸精神史</td><td rowspan="2">纯粹的—不纯粹的诸精神史</td><td colspan="2">幽灵</td></tr>
<tr><td colspan="2">怪想</td></tr>
<tr><td rowspan="3">不纯粹的—不纯粹的诸精神史</td><td colspan="2">天主教</td></tr>
<tr><td rowspan="2">新教</td><td>英国哲学</td></tr>
<tr><td>德国哲学</td></tr>
<tr><td rowspan="2">教阶制</td><td>无教养者</td><td colspan="2">非黑格尔主义</td></tr>
<tr><td>有教养者</td><td colspan="2">黑格尔主义</td></tr>
</table>

那么，究竟该怎样看待这样一幅“唯一者”的家政与“近代人”的精神谱系图呢？马克思、恩格斯撇开其中具体的内容，仅从外部、从哲学历史观的高度予以了分析。

（二）施蒂纳的思想是典型的德国哲学历史观的思考方式

按照一种“先知”的、预想的方式抽象地理解、把握和阐释人的问题，并且把这种方式运用到历史领域寻找具体说明和佐证，这是典型的德国哲学的历史观思考世界的途径，在马克思、恩格斯看来，施蒂纳的思想提供了这种历史观的范例。按照这种历史观，思辨的观念、抽象的观点变成了历史的动力，因此历史也就变成了单纯的哲学史。这种哲学史不是根据现存历史材料所表征的真实的面貌来理解历史的，也不会顾及历史是如何在**现实**的关系的影响下发展的。历史被理解成现代德国哲学家、特别是黑格尔和费尔巴哈所阐述的那种情形。而在这些阐述中所采取的也只是那些能够符合当前目的的东西，把传统解释成当代理解者心目中理想的东西。这样，历史便成为单纯的先人之见的历史（德、英文：单纯虚假的历史），成为关于精神和观念的说明，而构成这些精神和观念的基础的真实的经验的历史，却仅仅被利用来赋予这些精神和观念以“形体”、实体，从中借用一些名词或范畴来把这些精神和观念装点得仿佛具有实在性似的。

马克思、恩格斯指出，施蒂纳式的这种“编造”历史的方法其实是最幼稚、最简单的。只要用现成的哲学范畴（诸如唯实主义、唯心主义和作

为两者的统一的绝对否定）来说明和规约人生的各个阶段（诸如儿童、青年和成人），并把这些范畴当作全部历史的基础，挂上各种各样的历史招牌，那么，这些范畴和进一步解释它们的辅助范畴一起，就构成一切历史阶段的内容了。显然，这样所理解和描绘的历史只能是“伪”历史。但施蒂纳似乎比他的任何一个思想前辈更加相信德国哲学家所“制造”的这样的思辨的历史内容。因此，在庄严而庞大的历史结构中，他替三个范畴寻找到一系列相对应的名称（见上表），他和其他德国思辨哲学家之间的差别只在于标示的这些名称不同而已。马克思、恩格斯讽刺说，就像“每一个新的竞争者都必须以诱人的历史广告来兜售自己的商品”一样，施蒂纳思想的特殊之处是他选择的名称更加“冠冕堂皇”和“响亮”。[①]这样，施蒂纳就把关于思辨观念统治历史的思辨看法变成了关于思辨哲学家本身统治历史的看法。施蒂纳所持的这种历史观把观念统治历史变成目前实际存在着的关系，变成思想家对世界的统治。马克思、恩格斯感叹说：施蒂纳在思辨中陷得多么深啊！[②]

马克思、恩格斯进一步指出，对于现实的世俗的历史，施蒂纳俨然是一个不谙时世的“乡下佬雅各（Jacques le bonhomme）”[③]，根本谈不出任何实际的东西，他只能经常把这种历史命名为“自然界”、“事物世界”、“儿童世界”，把它和精神、意识对立起来，把它当作意识、精神的思辨对象。真实的历史和现实在他心目中尽管不断变迁，但始终存在于一种意识支撑着的神秘的朦胧中。他本人就像黑格尔在《精神现象学》中谈到的谢林一样，充当着一位“构造师”的角色，在构造着“历史的或非历史的结构”。“构造师”的本领仅在于“掌握着单调的形式主义的工具”，就像画家“掌握着调色板一样”，前者并不比后者难。假如说，在画家的调色板有黑、黄两种颜色，需要某种历史作品时涂上黑色，需要风景时涂上黄色；那么，在施蒂纳这里有成对出现的范畴体系，当说明事物世界时就命名为唯实主义、儿童、

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第132页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第135页。

③ 法国讽刺农民的绰号。

黑人等等，当讨论精神世界时就称之为唯心主义、青年、蒙古人等等。接下来，马克思、恩格斯特别引用了一首通俗的乡村民歌。歌词非常容易记忆，只要记住第一段，像中学生“填充图式”似地把其中的几个主语及其关系逐一置换就可以了，以此来讽喻施蒂纳看待复杂世界的方式的简单、荒唐和可笑。

马克思、恩格斯的上述评论显然是站在与施蒂纳不同的路径和视角生发出来的。现在的问题是，这是不是一个完全出自施蒂纳个人设想和杜撰、毫无现实基础和逻辑依据的结构图？或者说，它是不是如马克思、恩格斯所指责的又在模仿甚至照搬黑格尔的《精神现象学》的范畴序列？它在什么意义上是有其合理性和价值的？对这些问题的探讨，仅仅停留于外部单纯的性质界定还不够，必须深入具体内容中予以分析。至少施蒂纳在书中的叙述表明，他不是随意地、漫不经心地、不负责任地提出来这些看法的；相反，这是他对近代以降人类复杂的精神世界和心理轨迹进行真诚的思考的记录和分析。对此，我们不宜做简单化的理解和评判。

五、观念能否解释古代历史的演变

（一）古代人对“事物世界”的关系

按照真实的历史顺序，谈古代自然要从蒙昧的“黑人时代”谈起。然而，施蒂纳不是这样，他对历史的回顾和理解并“不要求彻底性和可靠性”,历史在他那里只是图解和说明其学说的工具。因此，马克思、恩格斯说，如果在施蒂纳那里出现了“希腊哲学先于黑人时代”,亦即先于传说中的古埃及法老塞索斯特雷远征乃至拿破仑1798年第一次讨伐埃及，都不应当感到奇怪，因为施蒂纳已经按照自己的意图把历史的“一切都英明地安排好了”。

“我们来考察一下”施蒂纳的“古代人”及其与事物世界的关系。

费尔巴哈有一个观点，即“在古代人看来，世界是真理”。这是什么意思呢？作为一个唯物主义者的费尔巴哈认为，古代人是通过对其生活世界的真实状况及其发展历程做实际经验的考察来理解世界以及他们与世界的关系的，这样，世界的存在、世界的本来面目就是古代人生活和发展的基础、前

提乃至归结和说明，也就是说，“世界就是真理”。然而，施蒂纳不这样认为，他在引述了费尔巴哈的这句话后评论说，“他（指费尔巴哈）忘了这样一个重要的补充：这种真理就是古代人力求洞察它的非真理性而且最后的确洞察到了的真理。”[①] 在施蒂纳看来，“人们现在认识到，对于两个方面来说，他们的真理是相反的：一方面是自然部分，另一方面是精神部分；一部分是尘世的事物和关系，另一部分则是天上的事物和关系（天上的祖国、上苍的耶路撒冷）。”[②] 而对于人来说，它的本质恰恰存在于超越自然部分的精神领域、超脱尘世的事物和关系的形而上的境地。费尔巴哈所理解的古代人旨在力图洞察“真理世界”或“他们世界的真理”，而实际上恰恰没有说出关于古代世界的任何“真理”，或者说他们所发现的关于世界的存在、世界的本来面目的“真理”其实是“非真理”；因为古代人的这种思考和发现意味着在自然世界面前“人”的地位的缺失、人的超越性的卑微。但是，这样一种经历，即力求洞察世界的“真理性”，但发现的恰恰是世界的“非真理性”，最后使古代人的确洞察到了“真理”，即获得了一种自我意识，一种对人的真正本质的理解。这种结果导致了古代人向近代人的过渡、儿童向成人的转变。

我们看到，施蒂纳与费尔巴哈关于古代、古代人和“真理”的理解和看法是非常不同的，在他那里，古代、古代人已经不完全是按照自然时间、纯粹历史的尺度来界定的，而更主要的是从“人”的角度、从精神的层面上进行衡量的；就是说古代之所以是古代、古代人之所以是古代人是因为他们没有达到近代对人的那样一种理解和自觉。比如说，古代人没有照“现代基督教的办法”去对待他们的世界，这样古代自身必须寻找自身的否定——寻找基督教，这样就必然过渡到了现代。所以，“真理”在施蒂纳这里不是认识论的、自然的概念，而是价值论的、人的、社会的概念。

马克思、恩格斯在对施蒂纳的这一观点进行评论的时候，一直用“乡下佬雅各”来代替对他的称谓，意在指明施蒂纳对真实的历史非常陌生或无知，以致于完全不按照历史的本来面目来理解历史，“是从事物的哲学尾

---

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 16 页。此处译文有改动。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 17 页。

巴上来抓一切事物的"。他从后来人们关于古代世界的意识和评论中勾勒古代世界，两厢对照，说明从唯物主义的古代世界转而过渡到近代的宗教世界的必要性和真实性，用作为近代精神世界最重要的现象——基督教的产生及其所张扬的"上帝的话"来与实际的古代世界相对立，以拥有精神世界并怀疑和克服了事物世界的近代人①来与缺失精神、一味认同事物世界的古代人②相对立。在施蒂纳看来，古代人之所以是古代的，就是因为这古代人是非基督教徒，还不是基督教徒或潜在的基督教徒；同样，他的原始基督教徒之所以是基督教徒，就是因为这原始基督教徒是非无神论者，还不是无神论者、潜在的无神论者。比如，《希伯来书》第 11 章第 13 节说："基督教徒应该承认自己'在世上是客旅'"，但马克思、恩格斯认为，实际上情况恰好相反，不是基督教使基督教徒成为流浪者，使他们感到自己在世界上是"客旅"，在最大程度上是由于在整个罗马社会发展中财富的大量集中，逼迫无财产的人为了生存四处觅食，在现实世界中又心无寄托，一句话"是流浪生涯使他们成为基督教徒"的。在马克思、恩格斯看来，这足以说明力求"尽快地摆脱"经验历史的施蒂纳是如何颠倒事实，如何让观念的历史来产生物质的历史：他"谈的只是意识对事物、对真理的关系问题，因而也只是**古代人**同他们的世界的哲学关系问题"。③

（二）残缺的古代哲学史能否表征古代历史

由于对古代的探讨中，施蒂纳是以后人对古代的理解、评价（"古代观念史、哲学史"）来代替了真实的古代历史，这样就必然缩减了言说和讨论的范围。退一步说，姑且认为这样也是可以的，那么，施蒂纳对古代观念史、哲学史是否就有真实的理解和把握了呢？实际上也没有。马克思、恩格斯指出，"这种哲学史也只是圣麦克斯按照黑格尔和费尔巴哈的观点想象出

① 马克思、恩格斯称之为"处于现代怀疑家状态的基督教徒"。

② 马克思、恩格斯称之为"处于哲学家状态的近代人"。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第 142 页。

来的哲学史。”① 从伯利克里时代起的希腊历史被归结为悟性、精神、心灵、世俗生活等等抽象概念的论争，希腊哲学在施蒂纳的叙述中从诡辩学派、苏格拉底一下就跳到了晚期的怀疑论派，至于苏格拉底之后的实证哲学，特别是亚里士多德那种百科全书式的学说，都被忽略过去了。马克思、恩格斯说：他这是要“尽快地摆脱”过去，急于要过渡到“**近代人**”，并且他在怀疑论派、斯多葛派和伊壁鸠鲁派那里发现了这种过渡。

我们知道，对古希腊晚期哲学的这三个派别，马克思早年是进行过深入研究的。从1838年底起，他为博士论文的写作开始了资料收集工作，为此做了大量的笔记，这些笔记所指涉的范围是整个古希腊晚期哲学和罗马时期的哲学和文学，其中就包括了斯多葛派、怀疑论派和伊壁鸠鲁派。1840年下半年—1841年初马克思以《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》为题撰写了博士论文，笔记中所收集到的材料只得到了部分的利用，后来他撰写多卷本古希腊哲学史的计划也未执行。那么，直到五年之后，这次借评论施蒂纳书的机会谈到这一段哲学史，他当年的知识储备与见解是不是派上用场了呢？我们来看一看马克思是如何分析的吧。

*首先谈的是斯多葛派。*施蒂纳完全不是从这一学派的完整体系来讨论其思想的。他首先谈到这一学派所向往的“智者”（sophos）的生活：“斯多葛派希望实现智者……善于生活的人的理想……他们发现这种理想就是鄙视世界，就是没有生命发展的、和世界没有友好往来的生活，也就是孤独的生活，不与人共同的生活；只有斯多葛主义者活着，其他的一切在他看来都是死的。伊壁鸠鲁派却相反，他们要求变动的生活。”②

首先，施蒂纳把智者的生活看成只是斯多葛派的理想，这是他的猜测。只要读读第欧根尼·拉尔修的著作就会发现，这个想实现自身并善于生活的人到处存在，并非斯多葛主义者是现实化了的智者，而智者，sophos，不过是理想化了的斯多葛主义者；而且sophos不仅以斯多葛主义者的形象出现，也同样在伊壁鸠鲁派、新学园派和怀疑论派那里出现。甚至可以说，sophos是希腊爱智者、哲学家（philosophos）提供给世人的公众形象，神话中的七

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第142页。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第23页。此处译文有改动。

贤、实际生活中的苏格拉底、斯多葛派、伊壁鸠鲁派、新学园派和怀疑论派的人生学说都是如此（当然，关于智者每一个学派在理解和解释上可能有差池）。不仅如此，马克思、恩格斯说，延宕至18世纪，启蒙哲学中提供的le sage形象，甚至在像作家让·保尔的小说《格斯彼，或邮犬的四十五天》的主人公艾曼努伊尔之类的“贤人”身上都可以找到智者生活的影子。

其次，施蒂纳关于斯多葛派和伊壁鸠鲁派对智者生活状态的解释，是一种谬见。斯多葛派的智者所向往的决不是“没有生命发展的生活”，而是**绝对变动**的生活，这从他们秉承赫拉克利特哲学要义，强调运动、发展的自然观中就可以看出来。而在伊壁鸠鲁派那里，用卢克莱修的话来说，“不死的死”（mors immortalis）、不动的原子构成其世界观的原则，这样其生活的理想就不是“变动的生活”，而是与亚里士多德的“神的活动力”相反的神圣的恬静。施蒂纳把二者正好弄反了。

第三，施蒂纳解释的错误缘于他对斯多葛派整个思想体系理解上的混乱。他说：“斯多葛派的伦理学（该派的唯一的科学，因为关于精神他们只会说，精神要如何对待世界，而关于自然界——物理学——只会说，智者必须反对自然界而肯定自己）不是关于精神的学说，而只是关于排斥世界以及反对世界而自我肯定的学说。”① 对这一指认最好的驳斥是回到斯多葛派的思想体系。根据斯多葛派的观点，哲学包括了三个门类，即“物理学、伦理学、逻辑学”；在第欧根尼·拉尔修《芝诺》篇中用“动物和蛋”做比喻，阐明了斯多葛派对哲学的这三个门类之间关系的理解：逻辑学是“筋骨和蛋壳”，伦理学是“肉和蛋白”，而物理学则是“灵魂和蛋黄”。由此就可看出，施蒂纳说“伦理学是斯多葛派的唯一的科学”②，认为“关于精神斯多葛派不会说什么”③，该是多么不正确！他把“斯多葛派的伦理学”概括

---

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第23—24页。此处译文有改动。

② 针对什么是斯多葛派思想体系中的科学，马克思、恩格斯在此特别补充了一句，“在亚里士多德之后，他们是形式逻辑和一般分类学的主要奠基人”。

③ 关于这一点，马克思、恩格斯举了见灵术的例子，说这正是从斯多葛派那里才开始的，也“正因此作为启蒙者的伊壁鸠鲁才反对他们，并嘲笑他们是‘老婆子’，而新柏拉图派则从他们那里剽窃了关于精神的某些胡说。”马克思、恩格斯特别指出，斯多葛派的这种见灵术的产生，一方面是由于在缺乏经验自然科学所提供的材料的情况下不可能贯彻运动的自然观，另一方面是由于他们力求思辨地解释古希腊世界和宗教，并把它们比作能思维的精神。

为“关于排斥世界以及反对世界而自我肯定的学说”,认为斯多葛派的智者只能局限“在孤独的生活中，而不是处在与他人共同的生活中”,对此马克思、恩格斯引用了芝诺谈论智者的话予以回应：“就算智者不惊奇任何可惊奇之事——但是坚强的人也不会**孤独地**生活，因为他按本性来说是**社会的**，并且是**参加实际活动的**。”（第欧根尼·拉尔修，第7篇第1节）要知道，斯多葛派的伦理学本身就是非常混乱和矛盾的，而为了驳斥在马克思、恩格斯看来只具有“乡下佬雅各或中学生”式水准的施蒂纳的看法，再在这里深入讨论下去，确实“是没有什么意思”、也不必要了，因此就此打住。

施蒂纳在讲到“古代人”对“幸福”、“幸福生活”的理解的时候，特别提到了德谟克利特，认为与其他人的观念和理解（比如，在犹太人看来，所谓“幸福生活”就是“享受多子和富裕的长寿生活”）不同，德谟克利特认为幸福就意味着“心灵的宁静”,“在这种宁静之中，一个人‘怡然生活’而无惊无恐”①。

马克思、恩格斯考证说，施蒂纳这种看法抄录自第欧根尼·拉尔修的《德谟克利特》第9卷第7章第45节中的一段话，但把其中的一个关键词ε′νθνμια翻译成 Gemütsruhe（心灵的宁静），其实按北部德语应译为 wellmuth（排斥世界），以此为据施蒂纳实际上是把德谟克利特解释成“一个斯多葛主义者”了。

对德谟克利特思想有着深入的了解和深刻的把握的马克思、恩格斯指出，第一，一生游历甚广、几经动荡的德谟克利特的生活，是对施蒂纳关于其幸福观的这种解释的彻底颠覆。第二，了解德谟克利特哲学所依靠的真正的史料应该是亚里士多德的著作，而不是第欧根尼·拉尔修的几条轶闻。第三，德谟克利特不仅不排斥世界，反而是“经验的自然科学家和希腊人中第一个百科全书式的学者”②。第四，在德谟克利特的思想体系中，其伦理学只有几条零碎的意见且几乎无人知道；他的自然科学著作只能被牵强附会地（per abusum）列入哲学，因为他的原子论与伊壁鸠鲁不同，他所谓的原

---

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》,商务印书馆1997年版，第23页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第146页。

子仅仅是物理假设，用以解释事实的辅助工具，这完全像原子在近代化学家道尔顿等那里解释化合比例方面所起的作用一样。

上面指出的这几点，由于都不利于施蒂纳论证自己的思想，因而他都没有谈及，而这些恰是观照德谟克利特思想最重要的方面。这样看来，把德谟克利特说到的“宁静”解释成“精神的安静”，也就是“返回自身”，等同于“排斥世界”，就只能是一种误读了。

然后谈的是伊壁鸠鲁派。在马克思、恩格斯看来，对于伊壁鸠鲁派，也像对于斯多葛派一样，施蒂纳“只具有中学生的起码知识”。但他们在这里的转述不符合施蒂纳的原意，他们认为，施蒂纳“把伊壁鸠鲁派的‘快乐’与斯多葛派的和怀疑论派的‘不动心’对立起来，他不知道这种‘不动心’在伊壁鸠鲁那里也出现过，而且是一种比‘快乐’更高级的东西。因此，这种对立就根本不存在。”[①] 其实，施蒂纳也是这样理解的，他的原话是：“伊壁鸠鲁派的**快乐**（幸福）亦是斯多葛派那样相同的处世哲学，只是更狡黠，更带欺骗性。”[②]

接下来，施蒂纳说，伊壁鸠鲁派“只教人一种**有别**于斯多葛派的对世界的**态度**”；对此，马克思、恩格斯指出，那就请他给我们指出一个不是“只教人一种有别于斯多葛派的对世界的**态度**”的“古代和近代的”（非斯多葛派的）哲学家吧！施蒂纳最后引用了伊壁鸠鲁派的一句格言结束对这一派别的议论：“世界必须受到欺骗，因为世界是我的敌人”[③]；马克思、恩格斯则引用另一句为人们所熟知伊壁鸠鲁派的话予以回应：“世界必须**摆脱欺骗**，即摆脱对神的恐惧，因为世界是我的**朋友**”[④]。

在这种“一句对一句”的反驳（尽管第一句有所误解）之后，马克思、恩格斯揭示了施蒂纳不懂伊壁鸠鲁哲学的症结在于，即他完全无视这种哲学“所根据的现实基础”。他们只指出一点，即“国家起源于人们相互间的契

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第146页。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第24页。此处译文有改动。

③ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第24页。此处译文有改动。

④ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第146—147页。

约，起源于社会契约（contrat social；σνγθ′ηχη），这一观点就是伊壁鸠鲁最先提出来的"[1]，而伊壁鸠鲁哲学的这种唯物主义的致思取向与施蒂纳是完全不同的。

至于怀疑论派，马克思、恩格斯指出，施蒂纳对怀疑论派的阐述也和对以上两派的理解一样是很不到位的。他认为怀疑论派的哲学比伊壁鸠鲁的哲学更为激进，而实际情形是怎样的呢?

在马克思、恩格斯看来，怀疑论派把人们对事物的理论关系归结为假象，而在实践中则让一切保持原状，同时他们顺应这种假象完全像别的人顺应现实一样，他们是改变了名称。而伊壁鸠鲁则相反，他是古代真正激进的启蒙者，他公开地攻击古代的宗教，因此卢克莱修歌颂伊壁鸠鲁是最先打倒众神和脚踹宗教的英雄[2]，而从普卢塔克直到路德，所有宗教主义者都把伊壁鸠鲁称为头号无神哲学家，贬斥为"猪"，也正因为这一点，亚历山大里亚的克雷门才说，当保罗激烈反对哲学时，他所指的只是伊壁鸠鲁的哲学。由此，我们可以比较一下古希腊晚期三派哲学，斯多葛派使古宗教去适应自己的思辨，怀疑论派则是用他们的"假象"概念作为借口，使他们的一切判断都带有精神上的保留（resevatio mentalis），只有伊壁鸠鲁这位公开的无神论者在公然进攻世界的宗教的时候"狡猾、诡谲"和"聪明"地对付世界；哪一个派别更为激进不是一目了然了吗?

最后，归纳一下施蒂纳对古希腊哲学史的理解，他把斯多葛派哲学的主旨归结为"鄙视世界"，认为伊壁鸠鲁派秉承"斯多葛派所主张的那种处世之道"，怀疑论派则是"使世界静止不动，并且根本不去考虑它"：这样，在施蒂纳看来，所有这三个学派最终都是对世界漠不关心、"鄙视世界"的；而对世界漠不关心、"鄙视世界"就意味着精神的超脱、独立和超越。仔细考证起来可以知道，这种说法并不是施蒂纳的首创，黑格尔早在他以前就有类似的观点了，他在《历史哲学》中指出：斯多葛主义、怀疑论、伊壁鸠鲁主义"抱的目的是使精神对现实界的一切漠不关心"[3]。

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第147页。

② 在马克思、恩格斯看来，斯多葛派的无神论思想也是由伊壁鸠鲁奠定的。

③ 黑格尔：《历史哲学》，上海书店出版社1999年版，第13页。

其实，施蒂纳在这一部分的阐述最多只能说是一种相当随意的议论，并没有严格地引经据典，也没有缜密的逻辑推理和论证。但熟悉古希腊晚期哲学的马克思、恩格斯则给予了非常翔实的驳难，解读、评论的文字已经远远超过了施蒂纳文本的篇幅。这也可以算是对《博士论文》之后他们一直没有机会回到原来曾经计划进一步深入研究的领域和论题上的缺憾的一种弥补吧。

由此我也不禁想到，在现有的马克思主义哲学史研究特别是教科书中，通常是在“不成熟”与“成熟”的分野中来看待《博士论文》等早期作品与《德意志意识形态》之间的思想变迁的。但仅就我们上述对这一部分内容的辨析可以看出，这是从外在的观点、框架和模式对原始思想状态和发展过程的一种解释、梳理和评判。其实，马克思早期作品及其思想没有论者想象的那么幼稚，而后来他的思想更不是完全与早期判然有别，特别是马克思对古希腊晚期流派及其思想的把握始终是相近的、前后是连续的。

希腊晚期哲学之后

既然要从古代哲学史中探究出古代，那么，应该按照哲学思想演进的真实历程，在斯多葛派、伊壁鸠鲁派和怀疑论派之后讨论作为它们融合状态的新柏拉图派。但施蒂纳没有这样做，他却把这些学说直接融化在近代基督教哲学中。这样，作为古代哲学史的终结同时又是向近代哲学过渡的一个重要的环节被舍弃了，“古代哲学史必须迁就施蒂纳的虚构”，正像之前亚里士多德被舍弃，他的那些“自在自为地存在着的思维”、“自思的悟性”和“自思的思维”等思想被舍弃一样，作为在这三派哲学之后意欲结合或回归柏拉图和亚里士多德哲学的新柏拉图派因不合施蒂纳的观念也被舍弃了。

其实，真正严肃、认真的探讨，应该向我们说明：希腊世界如何在衰亡之后还继续存在了很久；罗马人在希腊还存在时就称霸世界，他们在世上究竟干了些什么事；罗马是如何发展和衰落的；最后，希腊、罗马的古代灭亡于基督教中还是灭亡于民族大迁徙中，是如何灭亡的。施蒂纳不去描绘作为基督教的物质基础的“事物世界”，却让这个“事物世界”毁灭在精神世界、基督教中，在马克思、恩格斯看来，这是一种典型的“头脚倒置”的思维。

（三）究竟该如何理解古代

实际上，要评价古代世界崩溃之时各家哲学学说的现实意义，只需注意一下这些学说的信奉者在罗马称霸世界时的真实处境就行了。可以看出，不是希腊哲学落在“施蒂纳”“背后”,而是“施蒂纳”落在希腊哲学背后了。

同样是面对古代，哲学家们给我们提供了多少判然有别的解释啊！德国哲学家习惯于把古代算作唯物主义时代以与算作唯心主义时代的基督教时代和近代对立，而法国和英国的经济学家、历史学家和自然科学家则通常把古代看作是与近代的唯物主义和经验论相对立的唯心主义时代；同样，古代世界可以被看作是唯心主义的，因为古代人在历史上代表着公民（citoyen）、唯心主义的政治家，而近代人则归根到底是资产者（bourgeois）、唯物主义的商业之友（ami du commerce）;或者古代世界也可以理解为唯物主义的，因为古代人认为共同体是“真理”,而近代人则认为是唯心主义的“谎言”。而实际上，“所有这些抽象的对立和历史结构，都没有什么意思。”撇开真实的古代历史，试图通过谈论作为古代观念表征的哲学史来界定古代，已经是一种偏离；而现在，进入讨论范围的哲学史又是经过裁剪、选择因而残缺不全的思想史，那就是双重的偏离了。

第　七　章

究竟该如何把握精神

就真实的历史而言，由古代到近代的过渡，由古代人到近代人的转变，经历了多少艰难、曲折和坎坷啊！这期间充满民主对强权的反抗、智慧与愚昧的斗争，渗透着数不尽的眼泪、鲜血甚至生命。马克思、恩格斯在这一节里就列举过诸如苏格兰等地出现的“羊吃人”的现象、卡培王朝的成立、路易十六被送上断头台、基佐参加政府等决定近代西方历史走向的重大事件和政治变故。这些都是考察近代社会不能忽略的过程和环节。至于作为近代西方社会重要产物和后果之一的基督教的演变及其影响，也不能仅仅看作是一种单纯的宗教事件、现象或者理论学说，而必须结合时代变迁及其引发的社会心理革命的实际，予以切实的理解和剖析。

然而，这一切在施蒂纳的笔下又是一种怎样的情形呢?

一、近代是如何过渡而来的

施蒂纳采取了虚写和忽略的方式进行处理，先是引用了《哥林多后书》中的一段话：“若有人信基督教①，他就是新造的人。旧事已过，都变成新

① 《马克思恩格斯全集》第3卷将此句译为“若有人在基督里”，意思不太明确，故改为“若有人信基督教”。

的了"[1]，于是这一漫长的过渡和艰难的转变就很轻易地完成了，真实的古代社会及其发展在他的叙述中没有任何影子，对那些重要的历史事件他也根本没有理会，都忽略掉了，就是他比较看重的基督教作为神的精神的观念是如何产生的，他也只字未提。他仍是从"哲学的角度"来看待古代人与近代人的分野和差别的。他认为，在古代人看来，"世界是真理"；在近代人看来，"精神是真理"。承接上文对费尔巴哈前一论断的"补充"（"这种真理就是**古代人**力求洞察它的非真理性而且最后的确洞察到了的真理"[2]），在这里他再次提醒"不能忘掉下述补充：这种真理就是**近代人**力求洞察它的非真理性而且最后的确洞察到了的真理"[3]。这里虽然只以"**近代人**"置换了"**古代人**"，而整个句式陈述没变[4]，但却意味着两者之间处于完全不同的层次：近代人克服了"物体世界"的"非真理性"后进入"精神"领域，又发现精神世界并非都是"纯精神"，也有带着"精神"符号的"不纯粹的精神"，而洞察这种"不纯粹的精神"的"非真理性"，才能使精神不断提升，由"不纯粹的精神"迈向"纯精神"，最终再次洞察到了的"什么是真理"。

这样，施蒂纳就根本没有从近代人和"事物世界"的现实历史联系中去考察近代，而仍然是从思辨、从观念进而从宗教方面进行考察；中世纪和近代的历史在他那里仍然只不过是宗教和哲学的历史，他非常相信关于这些时代的所有的思想解释以及关于这些思想的哲学论证。因此，在施蒂纳把他给予古代人历史的一套词汇给予了近代人的历史之后，他就可以毫不费力地"探索近代人历史中类似古代发展的发展进程"，并且可以像他从古代哲学转到基督教时那样迅速地从基督教过渡到现代德国哲学。

那么，进入施蒂纳讨论范围的近代哲学史的情形又是如何呢？他基本上

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第150页。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第24页。此处译文有改动。

③ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第25页。此处译文有改动。

④ 《德意志意识形态》中马克思、恩格斯没有照应上文，继续论述这一问题；而金海民教授的翻译两个地方稍有差别，见施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第16、25页。于是，我查了《唯一者及其所有物》原文，这段话首次出现的表述是：eine Wahrheit, hinter deren Unwahrheit sie zu kommen suchten, und endlich wirklich kamen，第二次出现时只是将und前的","去掉和最后一个单词写成kommen，显然意思是一样的。参看Max Stirner：Der Einzige und sein Eigentum, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1972, S. 16 \ 26.

还是按照自己的观点来梳理、解释和评判那些哲学流派及其相互关系的。在他的叙述中，诡辩派成为带有诡辩色彩的经院哲学家、人道主义者和马基雅弗利主义者、人类“悟性”的代表，苏格拉底则变为“颂扬心灵”的路德。关于宗教改革后西方复杂的社会情况，他只是用“当时一切都陷于‘空虚的心灵’”来概括；对路德之后的宗教和哲学他的解释更是相当简单，马克思、恩格斯说，除了“空虚的心灵”，他用所谓“对人们的博爱、人的爱、自由意识、自我意识”四个词就填满了路德与黑格尔之间的鸿沟，这样就大踏步地前进到现代德国哲学了。

可以看出，如同讨论古代、古代人一样，施蒂纳考察近代使用的仍然是思辨方法。马克思、恩格斯概括说，“根据这种方法，孩子生父亲，后生的东西影响先有的东西”[①]，只要给予历史以一套自己观念的“唯一的”解释，把历史的最新结果说成是“它在实际上历来就给自己提出的任务”就行了；这样，以往各个时代就获得奇异的、从未有过的面貌，“这并不需要花很大的生产费用，就可使人产生鲜明的印象”。[②]

按照施蒂纳的思路，对近代人的分析，揭开了精神历史新的序幕。接下来的努力将体现在力求“尽快地摆脱”经验事实，探求“悟性、心灵、精神”等意义和奥秘。我们来分析这些精神范畴及其意蕴。

二、精神的实质及其创造活动

我们已经知道，在施蒂纳看来，拥有一个精神世界是近代人最重要的特征；那么，究竟何为精神呢？施蒂纳引领我们走进“精神的旷野”。

他这样来描述自己对精神的理解：精神王国是非常庞大的，有着无穷无尽的精神类型。精神不与尘世的东西和尘世的关系打交道。精神是自由的精神，即在一个精神固有的世界中才真正是精神；在这个世界、在尘世，它是异邦人。只有借助一个精神的世界，精神才真正是精神。精神是精神世界的

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第152页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第153页。

创造者。精神有两类，一类是纯精神，即作为精神的精神只存在于人类之外，只是在人类世界的彼岸，不是在尘世，而是在天国；另一类则是“不纯粹”的精神。

根据他的这些分散的论述，马克思、恩格斯撷取其中的十个命题作为对精神存在的补充论证。这十个命题是：

（1）在精神还没有只研究**自身**，还没有只**和自己的**即“精神的”世界“发生关系”之前，它不是自由的精神。

（2）“它只有**在**它所固有的世界**中**才是**自由的**精神。”

（3）“只有**借助于**精神的世界，精神才真正是精神。”

（4）“在精神为自己创造自己的诸精神的世界之前，它不是精神。”

（5）“它的创造物使它成为精神。”

（6）“它的创造物就是它的世界。”

（7）“精神是精神世界的创造者。”

（8）“精神只有当它创造精神的东西时才是存在的。”

（9）“它只有和精神的东西、自己的创造物在一起才是真实的。”

（10）“**但是**，精神的创造物或产儿只不过是诸精神而已。”

马克思、恩格斯特别分析上述十个命题之间的关系，指出：“实际上，‘精神世界’在命题1中立即被假定是存在的，而不是引申出来的。这命题1在命题2—9中通过八次新的转变又重新被申述。我们在命题9的末尾所到达的地方就是我们在命题1的末尾所到达的地方。在命题10中，**‘但是’**两字就突然指出了至今还没有谈到过的**‘诸精神’**。……但根据命题3、4、5、8、9，精神是它自己的创造物。现在，这句话可以这样表达：精神，即精神的最初的创造物。”①

用同一词汇如此互相缠绕地表述其含义，施蒂纳是在讲呓语吗？不是的。如果我们回到施蒂纳书中的论述，就会发现他还是有自己的论证逻辑的。诚如他所解释的，“不管这②听起来多么神秘，但我们体验到这是日常

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第155—156页。

② 指上述对“精神世界”的描绘。

的经验。在你思想之前，你是思想者吗？当你创造自己的最初思想时，你也就是创造自身，即思想者。当你还没有某种思想之前，你就不在思想。你不是先唱歌才成为歌手的吗？你不是先说话才成为说话的人吗？因此，你也是先创造了精神的东西才成为精神。"①

可以看出，无论是施蒂纳本人还是作为其思想批评者的马克思、恩格斯，在这里有一点是相同的，即看出了这里的关键之点，是处理和解释精神与它的创造物之间的关系。不过施蒂纳关注的是精神所具有的创造性，或者说，创造物的存在怎样证明精神的创造性。而马克思、恩格斯思考的是，精神是从哪里创造它的创造物、进而显示精神存在的？是从自身吗？如果是从自身，即精神从精神中创造精神，在他们看来，这是一种相互循环的说法，显然不行；是从精神之外的吗？而按照施蒂纳的理解，精神之为精神就在于它"不与尘世的东西和尘世的关系打交道"；那么，就只有一种可能，它是从**无**中创造物，进而这种活动创造了精神**自身**。但推理至此，按照施蒂纳在上面举的例子，必须证明的是：这个思想家在开始思想时便从无中创造自身，这个歌手在开始歌唱时便从无中创造自身，等等；甚至不是思想者，不是歌手，而是作为主体的思想和歌唱，在它们开始思想和歌唱时便从无中创造自身。在马克思、恩格斯看来，显然这就更显得荒谬和难以让人理解了。因此他们说：施蒂纳在此是"把一句更错得多的话借助于世界上最错的逻辑来加以证明"②。但在施蒂纳那里，鉴于精神本身的独特性、非世俗性、超常规性和超逻辑性，可能会认为这其实是没有什么可以"惊奇的"。

从马克思、恩格斯的角度讲，断言精神"从无中"把精神自己例如作为"说话者"创造出来，"这是绝对不正确的"。他们对这一问题的解决办法是，离开精神，走向了实证。他们指出："这里作为基础的**无**其实是多种多样的**某物**，即现实的个人、他的语言器官、生理发育的一定阶段、现存的语言和它的方言、能听的耳朵以及从中可以听到些什么的人周围的环

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第32页。此处译文有改动。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第157页。

境，等等。”[①] 因此，他们认为，在任何一种特性的发展中，某物是通过某物从某物中创造出来的，而决不像在黑格尔《逻辑学》中所说的，或者施蒂纳所认为的，是从无通过无到无的。

三、精神的变形、流转形态

以上可以算是对“纯精神”的分析，但“纯精神”是一个相对的说法，与其对应的就是“不纯粹”的精神和“不纯粹”的诸精神史。

施蒂纳探讨这些“不纯粹”的精神和“不纯粹”的诸精神史的一种方式，是诉诸个人的生活感受，引导思考者从生活环境和生存状态中体会精神存在的普遍性和唯一性。《唯一者及其所有物》行文的方式大多情况下是虚拟作者面前有一个言说的对象，以“你”来称谓和引导对方，以便进行相关问题的讨论。马克思、恩格斯误解了这种方式的合理性，在他们看来，这个对象本身是一个与施蒂纳（圣者）不平等的、受其引诱和蛊惑的人物[②]，施蒂纳的著述方式就是要读者“首先须要变成一个大傻瓜，即假定自己是施里加，然后对自己像圣麦克斯对这位施里加一样讲话”，这样，施蒂纳就“不自觉地做了一件事，即作了见灵指导”[③]。

比如，施蒂纳在书中这样引导读者：“在世界上你环顾一下周围并对自己说说有没有精灵从一切事物之中凝视着你。创造者的精神从它如此神奇地塑造的娇小而可爱的花朵中向你倾诉；星星表明了对它们做出安排的精神的存在；从山峰之上崇高的精神飘扬而下；渴望的精神从水中潺潺如诉而升；而——千百万精神则在人的内部讲话诉说。山可崩、花可谢、星星世界也会毁灭、人也会死去——这一切看得见的形体的毁灭又有什么关系？精神、

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第157—158页。

② 马克思、恩格斯把这个由施蒂纳设定的人物——“你”比喻为他们曾在《神圣家族》中批判过的、专门附和青年黑格尔派观点的施里加，称其是“一个听话、轻信和恭顺的奴仆”、一个在自己的主人果树园里工作的“劳工”。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第161页。

‘看不见的’精神却是永恒的！”[1] 马克思、恩格斯在转述这段话的时候，将其描绘成教主对教徒在进行布道：“只要你达到能如此想象的地步，诸精神就‘很容易地’自行到来，你在‘花卉’中会只看见‘创造者’，在山岳中会看见‘崇高的精神’，在水中会看见‘渴念的精神’或精神的渴念，你将会听到‘千百万精神借人嘴讲话’。如果达到这样的地步，就认为可以和施蒂纳同声高呼‘是的，整个世界之内充满着幽灵！’”[2]

施蒂纳另一种探讨“不纯粹”的精神和“不纯粹”的诸精神史的方式，是在世界范围和历史演进中考察，把世界变为真理的怪影，把古代和近代看成是“精神的怪影般的躯体”、怪影般的现象，自觉地并且专门地（ex professo）把自身变为神圣的人或怪影般的人的指导。在马克思、恩格斯看来，这种方式不从现实、经验条件出发对世界、宗教和历史进行解释，实际上什么也给我们提供不了，根本不能说明所要讨论的问题的实质。

比如，施蒂纳在书中大篇幅地谈到对基督教的理解，打算给我们提供关于“基督教精神的现象学”。按照他的习惯，他只把问题的一个方面提取出来讨论，即只谈基督教本身的教义、教理和作用及其演变等“内部”的问题或内史，而根本不顾及致使基督教产生、变迁的社会因素和力量等“外部”的问题或外史。在他看来，包括基督教在内的各种宗教的归旨就在于，使教徒认识到，世界不仅是“精神化”了的，而且也是“非精神化”了的：“精神化”了的意思是说世界充满精神或受精神的支配和操控，是精神的显现；“非精神化”的意思是说世界（无论是古代还是近代）还只是精神的不纯粹阶段、不完满状态。因此，根据“到处能看见神”的理由，可以把古代人世界“精神化”，但从“纯精神”的角度看，即使对于超越了古代人、在纯粹性方面更进了一步的近代人，也可以说：诸神不是精神！因为只有神圣的精神才是精神。

马克思、恩格斯认为这种关于基督教精神的现象学的症结就在于，不去从经验条件出发去解释宗教，不去说明一定的工业关系和交往关系如何必然地和一定的社会形式，从而和一定的国家形式以及一定的宗教意识形式相联

---

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第36页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第161页。

系。他们提醒说，如果施蒂纳注意一下中世纪的真实历史，他就会了解：基督教徒关于世界的观念在中世纪为什么正是采取那样一种形式，这种观念怎么会在后来转变为另一观念；他就会了解：**“基督教本身”没有任何历史，**基督教在不同时代所采取的不同形式，不是“宗教精神的自我规定”和“它的继续发展”,而是受完全经验的原因、丝毫不受宗教精神影响的原因所制约的。

当然，施蒂纳不会按照马克思、恩格斯的思路去思考问题。他接着解释作为“精神的产儿”的“诸精神”,解释相对于“纯精神”来说为什么一切皆为怪影。他生造了很多很难确切表述其含义的新名称，用它们来诠释以往的历史、精神流变史。按照他的理解，历史上的人们一开始就不过是这些一般概念的代表，这些概念起初在古代（即施蒂纳所谓“黑人阶段”）表现为客观的、对人们来说具有对象性的“诸精神”,那么在这一阶段就叫作怪影或**幽灵**。主要的怪影当然是“**人**”本身，因为根据上述情况，人们彼此只是作为**普遍**、**本质**、**概念**、**神圣的东西**、**异物**、**精神**等等的代表，即只是作为怪影般的东西、作为怪影而存在的；还因为只要精神对于一个人来说具有“物的形式”,这个精神就是另一个人。

在施蒂纳接下来的叙述中，马克思、恩格斯感叹说：真是“天门洞开”啊！“各种怪影在我们面前鱼贯而过”,他们摘录出诸如：“**最高本质**、**神**”、“**本质**”、“**世界的空虚**”、“**善的和恶的本质**”、“**本质和它的王国**”、“**诸本质**”、“**圣子**、基督”、“**人**”、“**民族的精神**”等九种说法，最后认为它们的归宿是“把‘**一切**’变为幽灵，最后，在数到尽头的地方，把‘圣灵’、真理、法、法律、善事以及其他一些彼此完全相异的东西堆在一起，凑在怪影一类中”。[①]

显然，以上可以说是随手从施蒂纳书中摘录的被称为“怪影”的东西其实都是些观念。那么，这些抽象的观念和意识对于人们把握世界来说，是不是完全无意义、无价值，因而必须彻底抛弃呢？的确，马克思、恩格斯在行文中表现出的辛辣的讽刺和挖苦是给人们这样一种视之如敝屣的印象，事

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第167—169页。

实上长期以来教科书视野中的理解也持这样一种看法。但我认为，这只是一种引申和发挥，并不符合马克思、恩格斯在这里的原意。请看接下来他们的说法："抛开这些观念的现实基础（施蒂纳本来就把它抛开了），这些观念就被了解为意识范围以内的观念，被了解为人的头脑中的思想了，就从它们的对象性方面被撤回到主观方面来了，就从实体被提升为自我意识了；这些观念就是**怪想**或**固定观念**。"[①] 这表明，马克思、恩格斯没有从根本上否定人们对于具有普遍意义的精神本质的追求，否定观念或范畴思维对于人们生活的意义，而只是说，这样一些东西并不是独立存在的，都有各自的现实基础，不能离开这些现实基础单独理解他们的作用和价值；而施蒂纳们等正是在这一点上失足的，即他们"相信独立化的思想、具体化的思想、怪影曾经统治过并且还继续统治着世界"，"相信以往的全部历史是神学的历史"，所以，他们"奉献给我们的怪影的历史，是建立在思辨哲学家们对怪影的传统信仰上的。"[②]

比如，在古代，为了生存，每一个民族根据物质关系和物质利益而团结在一起，或者各个部落之间为了抢夺物质财富彼此敌视。而且由于生产力水平太低，同一民族或部落内部，每个人不是做奴隶，就是拥有奴隶，等等，因此，隶属于某个民族成了人"最自然的利益"；但施蒂纳却认为，当时是民族这个概念或"民族本质"从自身中第一次产生了这些利益。在近代，自由竞争和世界贸易产生了资产阶级式的"世界主义"和"人"的概念，在马克思、恩格斯看来，这是一种"伪善"的观念；而施蒂纳认为是恰恰相反，后来的关于"人"的哲学虚构把上述关系作为"人"的"启示"产生出来。

此外，关于宗教，关于"诸本质的王国"也是如此，施蒂纳认为这个王国是唯一的王国；但马克思、恩格斯认为，关于宗教的本质实际上他一无所知，因为"宗教**本身**既无本质也无王国。在宗教中，人们把自己的经验世界变成一种只是在思想中的、想象中的本质，这个本质作为某种异物与人

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第170页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第170—171页。

们对立着”。他们认为，其实这决不是可以用概念，用“自我意识”以及诸如此类的胡言乱语来解释的，而应该用一向存在的生产和交往的方式来解释。并且这种生产和交往的方式也是不以纯粹概念为转移的，“就像自动纺机的发明和铁路的使用不以黑格尔哲学为转移一样”。如果施蒂纳真的想谈宗教的“本质”即谈这一虚构的本质的物质基础，那么，他就应该既不在“人的本质”中，也不在上帝的宾词中去寻找这个本质，而只有到宗教的每个发展阶段的现成物质世界中去寻找这个本质①。

四、把握精神的规则

施蒂纳对精神本质的理解及其所构造的从“不纯粹”的精神向“纯精神”的过渡，蕴涵着他观照和把握这一问题的基本规则，马克思对此做了分析和批判，指出要旨在于：

其一，把真实的历史看作只是思想的“异在”。

马克思、恩格斯指出，施蒂纳上述处理人们与世界的相互关系（包括认识关系、说明关系、解释关系等等）及相互转变的方式来自黑格尔哲学。在黑格尔哲学中并不全是观念独当天下，也有自然、历史和现实的影子，然而，他把这些东西转变为其哲学的形体，转变为“怪影”，而这些怪影只不过是他真正核心的思想的“异在”。在《精神现象学》这本黑格尔哲学的“圣经”中，个人首先转变为“意识”，而世界转变为“对象”，因此生活和历史的全部多样性都归结为“意识”对“对象”的各种关系。各种关系又归结为三种根本的关系：（1）意识对作为真理的对象或作为简单对象的真理的关系②；（2）作为**真理的东西**的意识对对象的关系③；（3）意识对作为对象的真理或作为真理的对象的真的关系④。用《圣经》上的语言来说，在

① 马克思、恩格斯在这一段末尾时特地标上“参看上文‘费尔巴哈’”，表明这时他们已经开始了《费尔巴哈》章的写作。

② 为其提供佐证和说明的诸如：感性意识、自然宗教、伊奥尼亚哲学、天主教、极权的国家，等等。

③ 为其提供佐证和说明的诸如：悟性、精神宗教、苏格拉底、新教、法国革命，等等。

④ 为其提供佐证和说明的诸如：逻辑思维、思辨哲学、为精神而存在的精神，等等。

黑格尔那里，第一种关系被理解为“圣父”,第二种关系被理解为“基督”，第三种关系被理解为“圣灵”。施蒂纳在谈到儿童和青年、古代人和近代人时已经运用过这些转变方式，后来谈到天主教和新教、黑人和蒙古人等等时又加以重复，并且他始终认为同一个思想的这种转变系列就是与他自身对立的世界，而他把自身肯定为“有形体的个人”。

其二，把认识的真理变为对真理的认识。

施蒂纳在展开自己的论述中，集中思考了对世界的认识到底是认识什么的问题。他认为，当人去认识一个对象时，这个对象实际上已不再成为对象，而是“真理”了。因此问题已经不是认识对象，而是认识“真理”了；起初你是真正认识对象，把这一点作为认识的真理固定下来，而后又把这种认识的真理变为对真理的认识。你把各种对象变为各种真理，而不是变为**真理**本身。把自己抽象成这些真理的真理，抽象成“**真理**”;在你把这个真理和那些可以取消的真理**区别开来**之后，你已经不能取消这个真理了。这样一来，这个真理成为“永恒”的了。但是你不满足于把“神圣的、永恒的”等宾语附加给它，你把它变成作为主语的**神圣的东西**和**永恒的东西**。你在“满怀着”**圣物**之后，你“本人就成为神圣的了”。总之，“圣物不是为**你的**感觉而创造出来的，你作为一个感觉的人永远不会发现它的踪迹，因为感性的对象已经全部完了，它们的地位已被**真理**、**神圣的真理**、**圣物**代替了”。对**你的**精神来说，“**圣物**是存在的”,“因为它本身就是**某种**精神的东西”、“**某种精神**”,“这是**为精神而存在的精神**”。

马克思给上述思考起了一个名字——同位语的辩证方法，即通过**同位语**(per appositionem)的算术级数把世俗的世界、“各种对象”变为“为精神而存在的精神”的艺术。这种方法不仅通过相同名词的转换使人对认识本身发生不同的理解，同时它也可以颠倒过来，例如，在这里，在“**圣物**”已经被我们造成后，它就不再保有同位语，而它自己变成某一新规定的同位语了；这是级数和等式的结合。又例如，经过某一辩证过程之后留下的“关于某个**他物**的思想”,即关于“**我**应该为之服务更甚于为**我**服务的**他物**”(通过同位语)的思想，关于“在**我**看来应该比一切都重要的**他物**”(通过同位语)的思想，“简言之，关于**我应该在其中寻找我的真正幸福的某物**”(最后，通过同位语，回到了第一个级数)的思想，成了“**圣物**”:这里有两

个级数，它们彼此相等，这两个级数可以被互相换用，因而就给许多不同的等式提供材料。借助于这种方法，“**圣物**”——我们至今只知道它是对纯理论关系的纯理论的规定——也获得了新的实践的意义，即它是“**我**应该在其中寻找**我**的真正幸福的某物”，这样一来，就可能把**圣物**变成利己主义者的对立面了。

其三，认为观念可以支配人的行为。

任何对世界的理解和把握必须有规则，而规则是先定的公理和逻辑，起着制约、限制和支配人的行为的作用。这里的关键是这样的规则是观念存在还是现实环境。在马克思、恩格斯看来只能是后者，并且他们以此来评判施蒂纳的上述思考方式是没有规则。他们指出：施蒂纳“教给我们一系列的规则：——**基本**规则之一：不遵守任何规则；规则之二：没有任何牢固的立场；规则之三：‘我们**应当**掌握精神，但精神**不应当**掌握我们’；规则之四：也应当倾听自己肉体的呼声，‘因为只有倾听自己肉体的呼声，人才能完全理解自己，而只有完全理解**自己**，他才是理智的或理性的’”。[1]

实际上施蒂纳所持的是与马克思、恩格斯完全不同的一种规则，因为在他看来，“在相当多的人那里，思想变成规则，所以不是他们支配规则，相反地，是规则支配他们，他们同规则一起重新获得牢固的立场。”为了说明这一问题，施蒂纳在这里特别描摹了一个场景，分析观念对人的行为的支配过程是怎样发生的：

“在我的对面坐着一个姑娘，她（过去的行为）也许给她的灵魂带来了血淋淋的牺牲。在丰满的身躯上低倾着一个疲乏得要死的头颅，苍白的脸颊泄露了她的青春缓缓地流逝。可怜的孩子，激情该是如何经常地叩动你的心房，充沛的青春力量又是如何经常地提出它的要求！当你的头颅埋在柔软的枕头之中，觉醒的天性如何颤动地传遍四肢，血液如何使你的血管鼓胀，火一样的幻想如何在你的眼中倾注情欲的光芒。这时出现了灵魂和灵魂祝福的精灵。你惊恐了，你合起手掌，你那受折磨的眼光注视着上方，你祈祷。天性的风暴平息了，你情欲的海洋逐渐风平浪静。你慢慢地垂下了疲乏的眼皮

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第173—174页。

掠过眼睛下消失的生活，紧张从鼓胀的四肢悄悄地消退，喧嚣的波涛在心中沉积，合起掌的双手无力地压在没有抵抗力的胸上，一个轻轻的、最后的长吁声依然在缭绕，然而**灵魂是宁静的**。为了明晨新的斗争和新的祈祷而醒来，你酣然入睡了。"①

在施蒂纳设置的这个特定的场景中，顺着他的思路，应该说他的分析是不难赢得人们的认同的。对面坐着的这个姑娘，身体一夜没有离开过床榻，表面上根本没有发生什么事情，但在她的内心世界却经历过怎样惊心动魄、天翻地覆的挣扎啊！肉体和灵魂、情欲和戒律、天性和道德、个体和社会之间的冲突和矛盾在她这里聚集，撕裂着她，考验着她，"固定观念被当作'准则、原则、立场'等等"，她只好就范了，"灵魂得救了，肉体就让它毁灭吧！"

然而，对施蒂纳这样一段感性陈述，马克思并没有理会。因为他对施蒂纳这样抽象地谈论问题的方式不以为然。按照马克思的看法，这个特定的场景、这个姑娘根本就是施蒂纳虚构的，他首先要问的，这件事发生在什么时代？什么国度？什么地方？姑娘是谁？身在什么家庭？社会地位和教育环境怎样？等等，都是让人质疑的。而不厘清这些具体情形，根本不存在分析问题的前提。质言之，一切还原为现实、历史，才能找到问题的答案。

五、"彻底或可靠的历史反思"

"历史地观察问题"是马克思、恩格斯观照和把握世界的一种惯有的方式。这种方式特别要求对构成历史过程的各种事件和事实进行追溯和甄别，即要求史实的*彻底性或可靠性*。而比较起来，施蒂纳所描绘的人类史、精神史虽然也以历史进程作依托，也经常"**插曲般地插入**对于……精神的历史的反思"，但他却"**根本不要求**彻底性**或任何一点**可靠性"，他认为，"我之所以提出这样的反思，只是**因为我觉得它能够帮助**阐明其余的东西。"②

在接下来《教阶制》一节的叙述中，马克思、恩格斯挑出施蒂纳"历

---

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 66 页。
② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 71 页。此处译文有改动。

史的反思”中八处纰漏和错误进行分析：

第一个“历史的反思”指的是“黑人时代”。施蒂纳在叙述中撇开非洲历史发展经过的众多的曲折和反复[①]，把“从来不曾有过的”“塞索斯特雷斯远征”、仅仅属于非洲大陆一隅并且其人种并不全是黑人的埃及以及“整个北非的重要性”作为唯一的历史佐证列入所谓“黑人时代”，以阐明人类的“童年时代”的思想特征。

第二个“历史的反思”指的是“蒙古人时代”。施蒂纳把“匈奴和蒙古人一直到俄国人（和Wasserpolacken[②]）的远征”归属到这一时代，以“阐明”它是早就以“青年”的形态出现的“依赖于思想”的时代。

第三个“历史的反思”指的是进入“真正的高加索时代”的情况。在施蒂纳看来，这一阶段人们与世界尖锐对立，必须吞下、“吃掉”、“消灭”、“吞入”、“破坏”地球、“实体”、“客体”、“不动的东西”，而同地球不可分割的太阳系也和地球一起同归于尽，但就“拯救和改善世界”的计划而言，“还是没有前进一步”，这至多只能算是人类的“蒙古人时代”的最高阶段。

第四个“历史的反思”指的是“蒙古人爬行于其上的世界”。这一阶段的进一步发展将是道德作为人的本质的出现，具体说是人们把“肯定的东西”变为“法规”，而后又把法规变为“道德”，而“道德的最初形式则表现为习惯”。这可以说是人以“人的姿态”的真正出场；其空间状态最典型的是封建时代的“中国人”。天朝大国的优越使“中国人”养成一种按照自己的风俗和习惯行事的方式，这可以“称之为道德的”生活，即“一个纯粹道德的行为，一个地道的、不搀假、最实实在在的道德在中国实现着：人们保留着古老习惯和风俗并像憎恶该当死罪的罪行那样憎恨任何革新。”[③]

马克思、恩格斯借对施蒂纳上述思想的评论也鲜明地表达了他们的“中国观”。他们认为施蒂纳的看法“在举例方面并不走运”，他在这里把中国视为一个讲求道德、诚实而缺乏创新的民族，其实他也曾经说过北美人也讲

① 马克思、恩格斯极其详尽地列举了古代非洲历史进程中经过的重要阶段，见马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第174—175页。

② 德国给西里西亚波兰人起的讽刺性绰号。

③ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第72页。马克思、恩格斯叙述这段话时是节引，中文翻译也比较费解，这里的译文作了改动。

"诚实的宗教"。马克思、恩格斯愤懑地说，他竟然认为"世界上最会恶作剧的两个民族，宗法的骗子中国人和文明的骗子美国佬是'心地纯洁的'、'有道德的'和'诚实的'"[①]！他们提醒说，在黑格尔的《历史哲学》中北美人和中国人都是被作为骗子来归类的！

第五个"历史的反思"和第四个在施蒂纳的论述中是在同一自然段中进行的，马克思、恩格斯把它们分开评论了。他们认为，施蒂纳完全没有任何事实和历史依据地说，"其实也用不着怀疑，人靠习惯即可保证不受物的侵犯、世界的侵犯，并且建立自己的世界——仅仅在这个世界中人感到像在家乡和家里一样——也就是说，给自己创立了天国。要知道'天国'除了它是人的真正的故乡之外没有任何其他意义，在那里就不再有任何异物支配他和统治他了，就不再有世俗事物的任何影响使他排斥自身了，一句话，在那里世俗事物的渣滓已经清除，而且世界的斗争已经有了尽头，在那里他就不再有任何不如意可说了。"[②]

马克思、恩格斯借施蒂纳的这段表述来分析继续谈论"中国式"的生活方式，对比着说："其实也用不着怀疑：因为中国称为天朝，因为'施蒂纳'谈的恰恰是中国而且已'习惯于'靠无知'来保证不受物的侵犯、世界的侵犯，并且建立自己的世界——仅仅在这个世界中他感到像在家乡和家里一样'。因此，他从中国的天朝中给自己'创立天国'。'要知道'世界的侵犯、物的侵犯'除了'世界、物是**唯一者**的'真正的'地狱'之外没有任何其他意义'，在地狱中一切都作为'**异物**''支配他和统治他'，但他善于把这个地狱变成自己的'天国'，他的方法是：'排斥''世俗的'历史和联系的任何'影响'，这样一来，他就不感觉和它们相异了；'一句话，在地狱中世俗的'、历史事实的'渣滓已经清除，而且'施蒂纳在'世界的尽头'已经不再'有'任何'斗争'了。这样一来，一切都说尽了。"[③] 这就是说，施蒂纳所谈的中国人靠习惯生活实际是"靠无知"行事；所谓的"天朝"

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第176页。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第73页。译文有更动。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第177—178页。

“王国”“不受物的侵犯、世界的侵犯”,完全是一种虚妄；对于施蒂纳来说，“世界的侵犯、物的侵犯”是唯一者的“真正的”地狱，但却是“世俗”的现实的历史和生活；在这种历史和生活中外在的东西（“异物”）支配和统治着人，尘世的影响异化着人及其精神；施蒂纳天真地幻想摆脱了物、世界和历史，精神就可以得到拯救和升华。马克思、恩格斯指责施蒂纳的要害和论述问题的意旨是清楚的，但也不自觉地从另外的角度透露出他们实际上是持一种当时相当流行的“欧洲中心论”的“中国观”的。所谓“习惯”和“风俗”也是一种历史生活的积淀和传承，决不是没有现实影响的“纯精神”的杜撰，更不是“无知”。中国人的生活方式可能根据时代的变迁而有不同的情形和状况，但较之于西方确实有稳定性和特殊性。施蒂纳从自己的思想和视角对此所做的解释，可能并不到位和准确；但借与其思想的异见而顺便捎带着讽喻和非议一下中国和中国人，这是有偏颇的甚至是错误的。

第六个“历史的反思”仍是同一自然段的论述。施蒂纳说：“中国人所养成的习惯顾虑到一切可能发生的事件，在中国，一切都是‘预定’的；不管发生什么事情，中国人总是知道他们应该如何对待，并且他们也用不着顺应环境；任何意外的事都不会把他们从他们的安静的天国推下来。”[①] 马克思、恩格斯讽刺说：按照施蒂纳的说法，英国人的对中国的轰击也不会把中国人从天朝大国的幻觉中推下来；面对1839—1842年鸦片战争中“他们所不熟悉的轮船和榴霰弹”,中国人在自己的国家开始变为殖民地的时候，仍然按照以往的习惯确定“他们应该如何行动”——这真不知是施蒂纳论断的可笑还是中国人行为方式的可悲！

第七个历史的反思。“如果说，蒙古文明已经确定了多种精神本质的存在[②]，即创造了一个精神世界、一个天国；那么，高加索人数千年来就与这些精神本质争斗，以求深入它们的底蕴[③]。他们除了在蒙古人的基础上建筑精神王国之外还能干什么呢？他们不是在沙堆上，而是在空中建筑，他们与

---

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》,商务印书馆1997年版，第73页。译文有更动。

② 《德意志意识形态》中译本将此句译为“如果蒙古族已经确定了诸精神实体的存在……”,“精神实体”意思不很清楚，故改为“精神本质”。

③ 金海民教授将此句译为“……以求达到它们的土地”,从施蒂纳思想的主旨看，是误译，故作此更动。

蒙古人搏斗，冲击蒙古人的天国。他们将在什么时候最终替代这个天国？他们将在什么时候最终成为真正的高加索人？"[①] "真正的高加索人"，即不是黑人般的高加索人，不是蒙古人般的高加索人，而是"高加索的高加索人"。马克思、恩格斯认为，这"高加索的高加索人"在此是作为概念，作为本质，同真实的高加索人是脱离的；其中所指认的"高加索人的理想"、"职责"、"使命"、"任务"，与真实的高加索人没有关联，是施蒂纳心目中作为"神圣的"、"完善的"、"在天国的"、"成为神"的精神类型的象征，完全是其臆造的产物。正如施蒂纳认为蒙古种族是通过艰苦的心灵挣扎创立了天国，但他实际上是在德语语意上混淆了"天国"与"绵羊"[②] 一样，他没有超出思辨的领域，走向实际的生活和历史，他根本忘却了真实的蒙古人和绵羊打交道比和天国打交道多得多。

第八个历史的反思是"诸反思的反思"，全部施蒂纳所缔造的历史的开始和终结：即在使一切"得到合适的秩序之后"，为精神争取到自由，为思想揭示出本质，精神世界否定了事物世界，达到了"非感性"、"非自然"的状态，"青年"转变为"成人"，世界体现出"蒙古精神"，超越蒙古人般的高加索人阶段，成为高加索的高加索人。

可以看出，在施蒂纳的历史哲学视野内，至此为止发生的所有的民族运动只不过是精神王国的更替，高加索种族各个世代的更替都是和观念周旋。之所以发生这种更替是因为每一阶段都有外来的东西规定和统治人，有尘世的影响异化人自身，使"天国"没有成为人的真正的家乡。而现在天国——精神和精灵的王国终于在思辨哲学中找到了它的正常秩序。因此"在这里可以公开说出作为思想、概念和观念的王国：天国以思想和观念为居民，然后这一'精神王国'就是真正的现实。"[③]

---

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第73页；马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第179页。马克思、恩格斯征引这段话时加了引号，但不是非常确切的引用，有遗漏，甚至有自己的叙述（有的叙述也没有像通常那样以"〈〉"注明）；类似的情况在《圣麦克斯》章还有，因此，研究者必须紧密结合施蒂纳原书中的论述来分析和评价马克思、恩格斯的解读的客观性。

② 双关语，德文的绵羊（Hämmel）和天国（Himmel）易混淆。

③ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第75页。

在马克思、恩格斯看来，施蒂纳的全部历史反思像他关于“古代人”的论述一样是一种想象，是由黑格尔思想的片断拼凑起来的。那么，为什么凡是按照黑格尔那样一种方式理解历史的人，到最后就一定能达到作为全部以往历史的结果的、在思辨哲学中才完成和就绪的诸精神王国呢？我们可以在黑格尔那里找到谜底。诚如他在《哲学史讲演录》中所说，为了得到这种结果，“就必须把精神的概念作为基础，然后指出历史是精神本身的过程”;在“精神的概念”被悄悄地塞给历史作为基础之后，当然就很容易“指出”精神的概念到处显现，然后就让这一过程“得到合适的秩序”了。

这与马克思、恩格斯所主张的一定“要求彻底性和可靠性”的“历史反思”的思路是迥然不同的。

六、“Die Hierarchie”问题

行文至此，施蒂纳专门论述了“die Hierarchie”问题，这个词的俄文表述是 Иерархия，翻译成汉语通常有“教阶”、“圣秩”、“教阶制”、“等级制”等含义。那么施蒂纳使用它是什么意思呢？我们看他引出这一概念的思路：

“往往可以把人分为两个阶级：**有教养者和无教养者**。前者只要是配得上他们的名称，就专注于思想和精神，并且要求对他们所承认的思想有一种服从的尊重，因为它的原则在耶稣纪元后的时代里，仍然是统治思想。国家、皇帝、教会、神、道德、秩序等即是这样的思想或只拥护精神的精灵。简单的生物、动物就像儿童那样绝少关心这类事情。而无教养者确实只不过是儿童。谁要只是沉湎于生活需求，那么他对于那些精灵就是漠不关心的。然而由于在他们面前是很软弱的，故而他也屈服于他们的权力，并为思想所支配。这就是 die Hierarchie 的意义。”①

他继续概括说：“die Hierarchie 是**思想的统治、精神的统治**！”②

在另一处，施蒂纳进一步解释说这是一个**僧侣主义**的概念：“谁为一个伟大的观念、一个善的事业、一个学说、一个体系、一个高尚的职业而生

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 78—79 页。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 79 页。

活，他就不容在自身产生世俗的欲望、自私的兴趣。在这里我们有**僧侣主义**的概念，或如它为了它的教育学上的效果所称的那样：教书匠精神的概念；因为理想把我们教书匠化。僧侣特殊的天职是为观念而生活、而且是为真正善事的观念而行动。"①

总之，施蒂纳引入这个概念的目的意在表明："**为了一个观念**而生活、而创造，这就该是人的天职；而且还依据完成天职的忠诚程度，来衡量他的**人的价值**。"②

很显然，施蒂纳在以上的叙述中历史的痕迹不见了，他可以把不同时代的人进行总体观照和类型区分。之所以这样做是因为他是把历史只看作抽象思想的产物，或者确切些说，看作他自己关于抽象思想的各种观念的产物，他认为历史是受这些观念支配的，而这些观念归根到底都消融于纯粹的精神之中。接着他把精神、思想、黑格尔的绝对观念对经验世界的这种统治，描写成当前存在的"历史"关系，描写成批判家、思想家对世俗世界的统治，即教阶制。马克思、恩格斯说：在这种教阶制中，过去分先后出现的东西，现在是并列存在的，于是这两种并存的发展形式中的一种统治着另一种。这样，青年统治儿童，蒙古人统治黑人，近代人统治古代人，自我牺牲的利己主义者（citoyen）统治通常理解的利己主义者（bourgeois），等等，"精神世界""消灭""事物世界"，在这里表现为"思想世界""统治""事物世界"。

接下来马克思、恩格斯从施蒂纳的书中摘录了他对近代史的总体评价，指出他所渲染的仍是思辨哲学关于精神支配历史的陈旧幻想，而这些都是从黑格尔那里来的；在其《哲学史讲演录》、《宗教哲学》、《历史哲学》等著述中，就认为中世纪的天主教教阶制便具有想成为"精神的统治"的意图；随后又把这种教阶制解释为这种精神统治的有局限的、不完备的形式，而这种统治在新教以及它的进一步发展中得到完成。黑格尔的这种理解给施蒂纳的启示是：较晚的时代是较早的时代的"真理"，因此，精神的完备的统治时代是精神的尚不完备的统治时代的真理，因此新教是教阶制的真理，也就是说，是真正的教阶制。

---

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 81 页。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 82 页。

为什么要用 die Hierarchie 概括精神发展的这种“近代形式”？仔细地考察会发现，绝不仅仅只是施蒂纳才这样，事实上，在当时的德国理论家中间，用原因来称呼结果，把所有渊源于神学但又还没有完全达到这些德国理论家所期望的原理的高度的东西，如黑格尔的思辨、施特劳斯的泛神论等等，都归结为神学的范畴，已经成为很时髦的事了。这在 1842 年间是十分流行的理论见解，诸如：把法国革命看作是这种精神的统治的新的更完备的阶段；认为哲学家是 19 世纪世界的统治者；肯定当时人们中间只有抽象思想在统治着；婚姻、家庭、国家、自力所得、市民秩序、财产等等被看作是“神的和神圣的东西”,是“**宗教的东西**”了；作为世俗化了的神圣性或神圣化下的僧侣生活的**道德**则被看成是精神统治世界的最高形式和最后形式；等等。

由于对精神、观念统治世界的信念，由于对历史细节的随意处置，使施蒂纳等人仅满足于“浏览”历史，即**走马观花式地阅读**前人所用的历史材料，而不愿费工夫去深究历史真实，真正“知道”许多“事物”。而在马克思、恩格斯看来，“如果人们要像黑格尔那样第一次为全部历史和现代世界创造一个全面的结构，那末没有广泛的实证知识，没有对经验历史的探究（哪怕是一些片断的探究），没有巨大的精力和远见，是不可能的”[①]。相反，如果只满足于利用和改造现成的结构来达到自己的目的，并用个别的例子（例如黑人和蒙古人、天主教徒和新教徒、法国革命等等）来说明“自己的”这种观点，那就完全不要求有任何历史知识；而施蒂纳正是如此。他们认为，这样利用的结果必然是很可笑的：可以随意从过去突然跃进到现在，用观念来曲解历史。

那么，究竟该怎样看待所谓中世纪现实的教阶制、它的本质到底何在呢？马克思、恩格斯一针见血地指出：对于人民，对于广大的群众来说，它实际是不存在的！对于他们而言，存在的只有封建制度，教阶制只有当它本身或者是封建的或者是在封建制度范围内反封建的时候才是存在的。而封建制度本身是以纯粹的历史关系作为自己的基础的，教阶制以及它与封建制度

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第 190 页。

的斗争（包括某一阶级的思想家反对本阶级的斗争）只是封建制度以及在封建制度内部展开的斗争（也包括在封建主义国家之间的斗争）在思想上的表现。“教阶制是封建制度的观念形式；封建制度是中世纪的生产和交往关系的政治形式。因而，要把封建制度反对教阶制的斗争解释清楚，只有阐明这些实际的物质关系；而这些关系阐明以后，所有以往盲目相信中世纪幻想特别是皇帝和教皇在相互斗争中所提出的幻想的历史观就站不住脚了。”①

关于现代的教阶制，即观念在现代日常生活中的统治，马克思、恩格斯举了施蒂纳谈到过的三个例子：市民、家庭、教师薪水来分析。

1. 市民观念

在近代资本主义社会中，市民阶层是社会的主体，他们往往要求其他社会成员热爱他们的精神家园，热爱使他们的理想得以实现的社会制度。所以，在施蒂纳看来，他们是想“在世上创立爱的王国”。由于他们要求人们都**敬畏**②他们的统治以及这一统治的各种关系，即想垄断对敬畏的统治，所以，在施蒂纳看来，他们这是要求对敬畏的完全统治，他们把敬畏当作是活在他们之中的神圣的精神来看待了。马克思、恩格斯指出，这是“资产者的假仁假义的虚伪的意识形态用歪曲的形式把自己的特殊利益冒充为普遍的利益”，而对此中复杂的社会关系和阶级利益完全不知的施蒂纳却认为“这种歪曲形式是资本主义世界的现实的世俗的基础。”③

2. 家庭观念

施蒂纳在谈到家庭时声称：虽然从自己家庭的统治下解放出来非常容易，但这又“很容易引起良心的谴责”，所以人们牢牢地保持住家庭的爱、家庭的观念，这样就获得了“神圣的家庭概念”了。

马克思、恩格斯说他这是又“在经验关系完全占统治地位的地方看到了**圣物**的统治”。其实，资产者对待自己制定的规章就像犹太人对待律法一样：他们在每一个场合只要有可能就违反这些规章，但他们却要别人去遵守

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第191页。

② 中文版将此译为“尊敬”，似可译为“遵从”、“敬畏”。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第195页。

它们。因为如果全体资产者都一下子违反资产阶级的规章，那么，他们就不成其为资产者了。淫乱的资产者违反婚姻制度，偷偷地与人私通；商人违反财产制度，用投机、倒闭等方式剥夺别人的财产；年轻的资产者到了能独立的时候就脱离自己的家庭而独立，实际上是为了自己而取消家庭。但是，婚姻、财产、家庭在理论上仍然是神圣不可侵犯的，因为它们是使资产者成为资产者的条件。资产阶级道德就是资产者对其存在条件的这种关系的普遍形式之一。因此，马克思、恩格斯认为，不能抽象地谈论家庭**本身**。资产阶级历史地使家庭具有资产阶级家庭的性质；在这种家庭中无聊和金钱是纽带，这样的家庭也发生资产阶级的家庭解体，但这种解体并不妨碍家庭本身继续存在。“同家庭的肮脏的存在相适应的就是那种在冠冕堂皇的词句和普遍的虚伪掩盖下的神圣的家庭概念”。在家庭真正被取消了的地方，如无产阶级那里，情况与施蒂纳所想的恰好相反。那里完全不存在家庭的概念，但往往毫无疑问地可以看到以非常现实的关系为基础的家庭情谊。马克思、恩格斯指出，在18世纪，家庭的概念被哲学家取消了，因为现实的家庭在文明的极盛时代已经开始解体。家庭的内在联系瓦解了，包括在家庭概念中的各个因素如服从、尊敬、夫妇间的忠诚等等瓦解了；但家庭的现实的躯体、财产关系、对其他家庭的排他关系、勉强的共同生活，所有这一切虽遭到无数次的破坏，但都保存下来了，因为家庭的存在必然会受它和不以资产阶级社会的意志为转移的生产方式的联系所制约。这种必然性最明显不过地表现在法国革命时代，那时家庭曾经一度几乎完全被法律所取消。但家庭甚至到19世纪还继续存在着，不过它的解体过程变得更为普遍了，但这不是由家庭概念而是由工业和竞争的更高发展所引起的。“尽管家庭的解体早就由法国和英国的社会主义者宣布过了，并且终于通过法国小说渗入到了那些德国圣师中间，但是家庭仍然存在着。”①

3. 生活观念

在当时的德国，教师的报酬一般比较微薄。施蒂纳在对这一社会现象进行解释时认为，这是因为“教师感到只是由于他们职业的神圣性质而得到

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第197页。

补偿，并应‘摈弃’其他享受”[1]，也就是说，既然自己所从事和服务的教育是崇高的、神圣的精神事业，也就不必在乎收入上的多寡了。施蒂纳相信精神、观念在现代社会中确实具有超越金钱的价值和力量。而在马克思、恩格斯看来，这正是作为知识分子的这一群体不敢以变革和行动来改变自己的生活境遇而只能以虚幻的精神、观念试图“超越”现实来聊以自慰的表现，他们感叹说：只有在德国这样的国家才可能有这样奇怪的事情！马克思、恩格斯顺着施蒂纳的思路讽刺说，如果教师们按照上述理解来自我安慰，那么普鲁士国家的有限资产就会增加到这样的程度：每个乡村教师一下子就可以领到部长级的薪俸。他们特别指出：这是胡说八道的教阶制！

前面说过，施蒂纳曾经把人分为“有教养者和无教养者”两类。有教养者又仅仅同“精神”、纯粹的思想等等打交道，按行业来说他们应该是形而上学者，归根到底是黑格尔主义者，而黑格尔无疑是最有教养的黑格尔主义者了。这样，无教养者也就是非黑格尔主义者了。黑格尔哲学一方面强调现实、物质世界应该与思想适应，另一方面又认为任何概念、观念也不应当没有实在性。对此马克思、恩格斯的解释是：关于现实的观念应该获得自己的**哲学**表达；但施蒂纳的理解却是：每一个**哲学**表达都创造出与之相应的现实。因此，马克思、恩格斯认为，施蒂纳是把黑格尔对自己**哲学**所抱的幻想当作黑格尔**哲学**的真谛了；黑格尔的**哲学**，即黑格尔主义者对非黑格尔主义者的统治，是教阶制的顶峰，它夺取了最后的世界王国，“黑格尔的体系是思维的最高专制和独裁，精神的全权和万能。”由此可以看出，马克思、恩格斯的思想与施蒂纳之间确实是从黑格尔哲学体系中演绎出来的两个不同的路向。

到做总结的时候了。施蒂纳曾引用过一句谚语：“通向地狱的道路是由善良的愿望铺成的。”[2] 马克思、恩格斯反过来对照着说：“通向**唯一者**的道路是由糟糕的结论、同位语铺成的”。[3]和对古代的观照一样，施蒂纳在探究近代时是把近代归结为近代**哲学**，“把存在着的客体变为想象中的客体，即

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第81页。

② 金海民教授将此句译为“通向毁灭的道路是用许多好企图的石子所铺成”，属于过于“实在”的译法，从上下文语境看其意思，作此更动。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第199页。

概念”。而在马克思、恩格斯看来，人们的观念和思想是关于自己和关于人们的各种关系的观念和思想，是人们关于自身的意识，关于一般人们的意识（因为这不是仅仅单个人的意识，而是同整个社会联系着的单个人的意识），关于人们生活于其中的整个社会的意识。人们在其中生产自己生活的并且不以他们为转移的条件，与这些条件相联系的必然的交往形式以及由这一切所决定的个人的关系和社会的关系，当它们以思想表现出来的时候，就不能不采取观念条件和必然关系的形式，即在意识中表现为从一般人的概念中、从人的本质中、从人的本性中、从人自身中产生的规定。人们是什么，人们的关系是什么，这种情况反映在意识中就是关于人自身、关于人的生存方式或关于人的最切近的逻辑规定的观念。施蒂纳们的失误在于对这些观念同它们所由产生的现实生活任意脱离或者毫无所知，于是他们便假定观念和思想支配着迄今的历史，假定这些观念和思想的历史就是迄今存在的唯一的历史，他们设想现实的关系要顺应人自身及其观念的关系，亦即顺应逻辑规定，他们把人们关于自身的意识的历史变为人们的现实历史的基础，最终把意识、观念、精神的历史称为“人”的历史并用这种历史来偷换现实的历史。由此可以看出，施蒂纳们是“如何把具有唯一者形态的现实个人的历史同他们关于人的历史的幻想对立起来”的。马克思、恩格斯认为，施蒂纳抄袭了黑格尔的思想体系，但对他抄袭的东西一无所知！

最后，马克思、恩格斯特别指出：施蒂纳们的这种思考问题的方式具有鲜明的民族和地方的特点。因为“他引用的只是德意志民族的事实，对它们的讨论和解释用的只是德意志民族的方式，而得出的结论也总是德意志民族的。不仅如此，我们的圣者的想法和教育不只是德国的，而且还完全是柏林的。”[①] 施蒂纳在自己的书中是把柏林跟世界和世界历史混为一谈了。他所谈的所谓“青年”就是一个柏林人；在书中我们常常碰到的善良的市民其实就是柏林的庸人、啤酒铺的老主顾等等。显然，“从这些前提出发，只能得出局限在狭隘的民族范围和地方范围内的结论。”[②]

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第200页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第201页。

第 八 章

自由之境及观念嬗变：政治、社会与人道

要说施蒂纳完全没有历史意识、其言说纯粹没有历史依据，也不是事实；然而，在马克思、恩格斯看来，历史材料在他那里不是推导出论断的前提和条件，而是阐释其思想的佐料和说明其观点的工具。比如，施蒂纳的论著中常常谈到黑格尔，而黑格尔无疑是一个充满历史意识的思想家，所以施蒂纳必须“找机会作一些对黑格尔的草率的研究”，甚至于涉略过黑格尔所叙述过的全部“哲学或时代”的历史，现在他最后又一次重复黑格尔所理解的这所谓“全部唯一的历史”。不过，这一次施蒂纳却转向了其中的自然和自然史①，试图向我们提供关于“唯一的”“自然科学的重要知识”。

一、在自己的虚构中“享乐”

面对自然，施蒂纳想到的不是了解它的状态和结构，不是研究支配自然变化的“重力定律”、“机械推动力”或“化学应力”，也不是考察由工业和自然科学所决定的人对自然的现实关系，而是首先思考人在自然面前的无奈和幻想。他说：“人所能控制的东西是多么少啊！他只能让太阳按照自己的道路运转，让大海掀起自己的波涛，让山峰耸入云霄。这样他就束手无策地

① 之所以要谈自然，在马克思、恩格斯看来，是因为施蒂纳为阐释和论证精神世界的特征，需要借助物质世界的“配合”并且发挥其重要作用，这样“世界立刻就变为自然”了。

站在**不受控制的东西**面前。面对这一巨大的世界他是**无力**的。他能摆脱这样的印象吗？这个世界是他必须服从的一个固定的**法则**，这个世界决定他的**命运**。"① 那么"人类是向哪个方面努力呢？是旨在摆脱命运的袭击，要不为命运所烦恼。""实际上，古代史是以我争得了我对世界的所有权而告终的。"② 这样，施蒂纳援史入论的目的就看得很清楚了，"第一个伟绩、第一个所有物已经到手了，第一次全胜取得了！"神圣的战士现在已征服了历史，把历史化为思想、纯思想、仅仅是思想的思想，在日子结束时同他对抗的是一支仅仅由思想组成的军队。

从历史的角度来观照人的发展，换言之，把人的进化历程看作一个序列，施蒂纳也是这样做的，更重要的是他按照自己的理解，把"古代人"、"近代人"这样抽象的指认，作了比较深入的内涵上的分析和阐发，分别将"古代人"诠释为儿童、黑人、黑人般的高加索人、动物、天主教徒、英国哲学、无教养者、非黑格尔主义者、事物世界、唯实主义的形式等等，而将"近代人"诠释为青年、蒙古人、蒙古人般的高加索人、人、新教徒、德国哲学、有教养者、黑格尔主义者、思想世界、唯心主义的形式等等对应的形式。那么，在这些阶段过去了之后，人将向什么方向发展呢？在施蒂纳看来，是前两者的否定的统一，即对"古代人"与"近代人"双重否定之后的统一，具体内涵上则表现为成人、高加索人、高加索的高加索人、完善的基督教徒，"这就是说"：以前作为"某人"出现的东西，现在成了"我"——唯物主义和唯心主义、事物世界和精神世界的否定的统一。唯物主义和唯心主义的这种统一在谢林那里叫作无差别（Indifferenz），或用柏林话来说，叫作没有区别（Jleichjiltigkeit），而在黑格尔那里是这样一种否定的统一，其中前两个环节都被扬弃。

马克思、恩格斯认为，施蒂纳的这种理解完全是黑格尔哲学对人的诠释。在黑格尔看来，近代世界也已化为抽象思想的世界，黑格尔把与古代哲学家相对立的近代哲学家的任务确定为：如果说古代人必须把自己从"自然的意识"中解放出来，"把个人从直接的感性方式中清洗出来并把个人变

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第99页。译文有改动。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第100页。

为被思维的和思维着的实体”（变为精神），那么近代哲学必须“取消僵硬的、确定的、不动的思想”，而这要由“辩证法”来完成[①]。施蒂纳所不同于黑格尔的地方是，他根本没有靠辩证法也完成了同样的事。所以，马克思、恩格斯认为，施蒂纳自认为遵循历史顺序和轨迹完成了对人的诠释和重构，然而，这种重构却是一种虚构和梦幻；施蒂纳就是“在自己的虚构中享乐”的，他的论述充满了对历史的曲解和误读，对人的理解也没有什么新颖之处。

《唯一者及其所有物》的第二章第三节是对“自由”问题的论述。这在当时已经是一个很热门的话题，施蒂纳说：他的论述就“是在有关书籍出版后随即零星地写下来的”，“只不过是将这些片段收聚在一起而已”[②]，这是带有一点自谦的说法。实际上，“自由”这一抽象的词汇包含了极为丰富的内容，施蒂纳的特点则在于，他把“自由之境”分为不同的层次，展示了从“政治自由主义”到“社会自由主义”最后到“人道自由主义”的发展环节和路径。与此相关，他分别探讨了国家、市民社会和“精神解放”等问题。马克思、恩格斯仍然是遵循施蒂纳的论述思路来进行系统地批评的。

二、政治自由主义

“自由”虽然说是一个很古老的哲学话题了，但对自由的追求成为一种普遍的社会行为却是与近代以来西方社会发展中的“人性”自觉分不开的。所以，施蒂纳说，“随着资产阶级时代开始了**自由主义时代**”[③]。

（一）施蒂纳认为，国家是基于“人性”而建立的共同体，它的存在既保障了“政治自由”的实现又构成其进一步发展最明显的阻障，所以政治自由只是自由主义的初始阶段。

对自由的追求不是一个单纯的个体的行为，而是与个体所处的社会环境

① 黑格尔：《精神现象学》，商务印书馆 1979 年版，第 26、27 页。
② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 156 页。
③ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 113 页。

密切相关的。在近代，既为自由发展创造了条件同时又形成其最明显阻障的社会因素无疑是政治，而政治最集中的体现则是国家。因此施蒂纳首先探讨国家问题，他从人性的角度解释了近代国家的产生、功能及其社会意义。

近代国家之前的政体形态是君主专制。施蒂纳认为，这一政体发展到18世纪，其弊端愈益显现出来。当然，他看重的不是这种体制对社会发展的阻碍，而是对人性的遏制。他做了一个比喻说：当人们将所谓君主专制制度的“杯中酒”几乎一饮而光之后，他们清楚地觉察到，这种“饮料”并不符合人的口味，于是就不再贪杯了。“不管我们的祖先是什么，他们总得要求是‘人’，并且也要求如此地看待他们。谁要把我们看成某种不同于人的东西，那么我们同样也要不把他看成人，而是看成非人，并像对待非人那样地对待他；反之谁承认我们是人，并防卫我们有被非人对待的危险，我们就把这种人当作我们真正的保护者和庇护者而加以尊敬。”① 人们团结起来，互相保护；或者准确地说，是在团结之中找到了必要的防护，并在团结者之中找到了一个“认识到他们的人的尊严并作为‘人’团结起来的人们的共同体”。这个共同体即为**国家**；结合起来的人们即为**民族**。在此，施蒂纳严格地将国家与后来的“市民社会”区分开来，认为市民社会是利己主义者驰骋的场所；国家则应该是一个由自由和平等的人所组成的共同体。

施蒂纳还认为，在国家存在的情况下，自由的状态即表现为政治自由。那么，人们该如何设想“政治自由”呢？是个人摆脱国家及其法律的自由吗？在施蒂纳看来，恰恰相反，它是**个人在国家范围内对法律的服从性**。既然如此，为什么还称之为“自由”呢？因为较之于过去，在人与国家之间不再隔有“中间人”了，人与国家处在一种直接的、没有中间环节的关系中，因为人是公民，并非他人的臣仆，甚至并非作为个人的国王的臣仆，而是就其作为“国家元首”这一性质而言的臣仆。

由此看来，政治自由这一自由主义的基本学说，只不过是伴随着基督教向新教的转换阶段并与“宗教自由”完全是平行的。而宗教自由，是否就应该理解为摆脱宗教的自由呢？也不是。对此只能说是摆脱了中间人的自由，摆脱起中介作用的僧侣的自由，“俗人地位”的消除，亦即与宗教、与

---

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第105页。译文有改动。

"神"有了直接的、没有中间环节的关系。

显然，施蒂纳对自由主义的理解并没有直接通达当代，而把"自由之境"分为不同的层次，把它看成是一个渐进的过程，而政治自由只是处于其初始阶段。

（二）在马克思看来，"自由主义"只是在现代化进程中处于落后状态的德国思想家们的"善良愿望"和"幻想"，国家基于现实利益关系而处于各不相同的状态，怎么能保证"政治自由"的实现?!

对于施蒂纳的上述看法，马克思并没有详尽地梳理，他只是从外部剖析了施蒂纳关于"政治自由主义"思想产生的社会根源，认为德国资产阶级的历史是了解施蒂纳及其先辈对自由主义的论述的关键。他着重谈到的是法国大革命以来德国历史发展的基本过程和环节。

马克思认为，18 世纪末德国的状况完整地反映在康德的《实践理性批判》中。当时，法国资产阶级经过历史上最激烈的一场革命跃居统治地位，并且影响到了整个欧洲大陆；而政治上已经获得解放的英国资产阶级则推进了工业革命，并在政治上控制了印度，在商业上控制了世界上很多地方；但软弱无力的德国市民奉献给世界的却只有抽象的"哲学"理论，只有所谓世界的"善良意志"。在此，马克思把康德学说的归旨概括为"善良意志"，认为哪怕这个善良意志在实际生活中毫无效果康德也会心安理得，因为他把这个善良意志的**实现**以及它与个人的需要和欲望之间关系的协调都推到了**彼岸**世界了[①]。他认为，康德的这个善良意志正好符合德国市民阶层的软弱、受压迫和贫困的情形，他们小眼小孔的利益始终不能发展成为一个阶级的共同的民族的利益，致使这一阶层既谈不上等级，也谈不上阶级，而顶多只能算是已属过去的等级和尚未形成的阶级，而且经常遭到其他民族的资产阶级的排斥和歧视。与这种小眼小孔的地方利益相适应的，一方面是德国市民的现实的地方的、省区的褊狭性，另一方面是他们的世界主义的自夸。马克思把德国市民的这种眼界和行为称为一种叫做"小资产阶级"式的东西，认

① 康德哲学的真正意旨、价值及其论证逻辑、马克思对它的理解以及二者之间的复杂关系等问题，都需要我们重新甄别和分析，过去流行的解释有很多错误和偏颇之处。

为自宗教改革以来，德国的发展就具有了完全的“小资产阶级式的性质”。

马克思特别从当时德国生产力发展的水平及其在世界上的地位中寻找导致德国市民这种状况的根源。当时传统的以脚踏纺车和手织机为基础的亚麻纺织工场，在德国还起着一些作用，而恰恰在这个时候，这些笨拙的工具在英国已被机器排挤掉了。特别值得注意的是德国和荷兰的相互关系。荷兰是汉撒同盟[①]中唯一在商业上占有重要地位的成员，后来荷兰脱离了同盟，使德国除了汉堡和不莱梅两个港口以外同世界的贸易隔绝了，这样荷兰实际上就控制了德国的全部贸易。德国市民过于软弱，不能限制荷兰人的剥削。“小小荷兰的资产阶级比人数众多的德国市民强大，荷兰资产阶级已有很发展的阶级利益，而德国市民却没有共同利益，只有分散的小眼小孔的利益。”[②]

与利益的分散性相适应的是政治组织的分散性。在德国，有许多小公国和帝国自由市，政治集中所需要的一切**经济**条件都不具备，怎么能谈到**政治**集中呢？由于在每一个生活领域都软弱无力，因此其中任何一个领域都不能获得绝对的统治。由此产生的必然结果是，在德国以最畸形的、半家长制的形式表现出来的君主专制的时代里，由于分工而取得了对公共利益的管理权的特殊领域，获得了异乎寻常的、在现代官僚政治中更为加强的独立权，这样一来，国家就构成一种貌似独立的力量，而这种在其他国家曾属于过时阶段的暂时现象的情况，在德国一直保持到当时。由于国家的这种情况，也就产生了在其他国家从来没有过的循规蹈矩的官僚意识以及在德国很流行的关于国家的虚幻寄托；也由于这种情况，也就产生了德国理论家不依赖市民的那种虚假的独立性，即这些理论家用以表达市民的利益的形式和这些利益本身之间的假象的矛盾。

马克思指出，在康德那里，我们可以发现以现实的阶级利益为基础的法国自由主义在德国所采取的特有形式。康德是德国市民利益的粉饰者，

① “汉撒”一词对应的日耳曼语 hansa 的原意为“集团”。汉撒同盟（Hanseatic League）是德意志北部沿海城市为保护其利益而结成的商业同盟，形成于1356年，极盛时加盟城市超过160个，中心在吕贝克，1669年解体。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第213页。

但不管是康德或德国市民，都没有觉察到资产阶级的这些理论思想是以物质利益和由物质生产关系所决定的意志为基础的。因此，康德把这种理论的表达与它所表达的利益割裂开来，并把法国资产阶级意志的有物质动机的规定变为“**自由意志**”、自在和自为的意志、人类意志的纯粹自我规定，从而就把这种意志变成**纯粹**思想上的概念规定和道德假设。因此，“当这种强有力的资产阶级自由主义的实践以恐怖统治和无耻的资产阶级钻营的形态出现的时候，德国小资产者就在这种资产阶级自由主义的实践面前畏缩倒退了。”①

马克思分析了从拿破仑统治到七月革命②再到1840年革命以来的历史事件以及德国市民在每一个重大事件中的表现，说明德国始终未能与世界历史同步前行，直到“现在他们差不多已经达到了法国资产阶级在1789年所处的阶段。”③

因此，在马克思看来，如果像施蒂纳这些“柏林的思想家”一样，仅仅停留在德国地方性印象的圈子里议论自由主义和国家，或者仅限于批判德国市民关于自由主义的幻想，而不从自由主义与它所由产生的并赖以确实存在的现实利益的联系上去理解自由主义，那么，既不会理解自由主义，也不会理解国家，只能得出关于二者的荒谬的论断。质言之，德国自由主义，对浸透德国市民精神的自由主义，即**现实的**自由主义，采取了远离其实际形态的方式，而将其内容变为哲学，变为纯粹的概念规定，变为所谓“对理性的认识”，实际是黑格尔哲学以及完全在他影响下的主体性思想家们的空洞幻想。

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第213—214页。

② 这里指的是1830年法国人民推翻复辟的波旁王朝的革命。1824年复辟王朝的第二位国王查理十世即位后，热衷于恢复被大革命摧毁的旧制度，引起社会各阶层的普遍不满。1830年7月27日，巴黎人民发动起义，8万多群众参加，29日起义者占领了卢浮宫和杜伊勒里宫。8月2日查理十世被迫宣布放弃王位，主张君主立宪的资产阶级自由派控制了局面。至此，统治法国240年的波旁王朝宣告终结，开始了代表金融资产阶级利益的“七月王朝”的统治。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第215页。

（三）秉持这样一种总的看法，马克思检视了施蒂纳在政治自由主义框架内的一系列观点，认为自由主义不能解释近代社会的基本状况。

比如，施蒂纳把自由主义与资产阶级等同起来、把资产者与市民等同起来，表明他不理解自由主义的思想是资产阶级的现实利益的理论表达，反而认为资产者的最终目的是要成为完善的自由主义者、国家的公民。此外，施蒂纳在由市民阶层转向对无产阶级的讨论时，把后一阶层看成是由“骗子、罪犯、盗贼、凶手、赌棍、无正当职业的穷人和轻率的人”所组成的群体，即把无产阶级和赤贫现象等同起来，而实际上赤贫现象只是破了产的无产阶级所处的状况，是已无力抵抗资产阶级压迫的无产者所沦落的最后阶段，“只有这种精疲力竭的无产者才是赤贫者”。而在马克思那里，“无产阶级”是一个政治概念。

马克思还概括出施蒂纳所谓“两个政治经济学上的伟大发现”,一是把现存社会关系的一切罪恶归结为市民和工人相信金钱具有一种“真理”的力量，因此认为如果有朝一日他们“不相信”了，问题也就解决了。对此，马克思说：“货币是一定的生产和交往关系的必然产物并且只要这些关系存在时货币总是‘真理’”,而施蒂纳“两眼朝天，把他的世俗的臀部对着世俗的世界”①，难怪他看不清问题的实质了。二是施蒂纳认为由于工人受到将国家财产作为采邑掌握在手里的人的控制，所以他们不能充分、自由地利用和发挥自己劳动的功能和作用，国家因而得以在工人身上敲骨吸髓。马克思认为，这是由于施蒂纳没有真正认识市民阶级、有产者与现代国家处于怎样的关系之中，把复杂的问题作了简单化的理解，把事物的现象误为问题的症结了，如果事情像他所设想的那样，那么任何人都会立刻引起一个简单的思考：国家为什么就不能不同样将国家财产给予工人作为采邑呢?

施蒂纳也看到了无产阶级和资产阶级的对立会过渡到共产主义，但对这种过渡中工人运动的渊源和意义给予了基于自己一贯独特的思路所生发出来的解释。他认为无产阶级的出路不在于社会变革和消灭资产阶级，而只要发

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第221页。

挥了自己力量、实现了劳动自由就可以了。他说："工人在自己的手中握有极大的力量，而且如若他们一旦真正觉察到它并运用它，那么他们就是所向披靡：他们只要停止劳动并且把他们劳动所创造的东西作为他们自己的东西并享用就行了。这就是时而在这里时而在那里爆发工人骚动的意义之所在。"[①] 而在马克思看来，施蒂纳的这一论断表明了他对工人运动史的无知，他不知道从拜占庭皇帝吉农统治时代一直至1842年历次工人运动所招致和引发的种种后果表明，无产阶级上百次翻身的"尝试"完全是由于现实的原因严重地妨碍了工人所有计划的顺利实现。至于施蒂纳所认为的"国家建立在对**劳动的奴役**基础之上。如若**劳动自由**了，那么，国家就将消失"[②]的观点，更是多么滑稽可笑。他把劳动的自由看作是工人彼此之间的自由竞争，认为劳动在现代国家中已经是自由的了，问题不在于解放劳动，而在于消灭这种自由的劳动！这完全是一种基于错误前提而做出的思辨推理，与现实变革的实践根本不搭界。

三、社会自由主义（共产主义）

国家的进一步向前发展是市民社会的崛起。这一状况最重要的前景与后果是社会自由主义的出现。

（一）什么是"社会自由主义"？施蒂纳为什么要把共产主义叫作"社会自由主义"？

对社会自由主义的论证，施蒂纳严格区别了它所由产生的社会背景即市民社会与政治自由主义所由产生的社会背景即国家的不同。如果说在政治自由主义那里，人的自由是摆脱统治者的自由，任何人不该发命令，那么社会自由主义则认为，任何人均不许拥有什么；如果说在政治自由主义中只有国家和法律保持命令权，那么在社会自由主义中只有社会才能保持和拥有财产，任何人都不能拥有任何东西，财产应当是**非个人的**，它属于**社会**。施蒂

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第124页。译文有改动。
② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第124页。译文有改动。

纳把这称为为了“人性”的利益对“个性”的第二次掳掠，即既不给个人命令权，也不给个人财产；前者归国家，后者属社会。“代替个别人的富裕是一种普遍的富裕，一切人的富裕”①，这就是社会自由主义，即共产主义。

马克思的批评还是从揭露其思想实质开始。他指出，施蒂纳之所以把共产主义叫作“社会自由主义”，是因为他清楚地知道，自由主义这个词在1842年的激进派和柏林自由思想者那里已经不受恩宠，属于一种过时的东西。这个转变使他有理由和勇气来借“社会自由主义者”之口说出政治自由主义之后社会发展中的一些东西，然后反驳这些东西，同时也就反驳了共产主义。

按照马克思的概括，施蒂纳对共产主义的理解是通过一系列虚构，即“四个逻辑虚构”和“四个历史虚构”来实现的，中间还夹带着施蒂纳的“六点推论”和一些“洞察”。我们来梳理马克思的概括。

（二）马克思认为，施蒂纳对共产主义的理解是通过“四个逻辑虚构”来实现的。

马克思所指称的施蒂纳的“第一个逻辑虚构”，是他认为共产主义要消灭利己主义，实行“社会占有”。施蒂纳的表述是：

“我们是生而自由的人，然而不管朝哪里看，我们发现自己已成为利己主义者的奴仆！那么由此就应当使自己也成为利己主义者吗？不！我们最好使利己主义者完全不存在。我们愿使他们大家都成为‘游民’，让大家什么也不占有，因而‘大家’都占有。——社会自由主义者就是这样说的。——你们称为‘大家’的究竟是谁呢？这就是‘社会’！”②

马克思在分析这段话时指出，这里施蒂纳依靠几个引号就把“大家”变成人，变成作为人、作为主体的社会了。但他实际上是把作为私有者对某物的“占有”与一般的“占有”混为一谈了。施蒂纳不去考察私有财产对生产的特定关系，不去考察作为不同阶层的地主、食利者、商人、工厂主、工人等对某物的特定的占有，对他人劳动的支配的“占有”，而是把所有这

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第126—127页。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第124—125页。译文有改动。

些关系变为了“一般占有”。在马克思看来，这完全是一种虚构。

接下来的手稿有四页遗失了，其中包括叙述“第一个逻辑虚构”的结尾和“第二个逻辑虚构”的开头部分。从现存的“第二个逻辑虚构”的其余部分看，这里谈论的是共产主义所主张的平均分配问题。

施蒂纳认为，在政治自由主义那里国家、“民族”被看成是最高所有者，那么到共产主义阶段就无须“消灭”“个人财产”，至多是去平均分配“采邑”，实行真正平等（egalite）了。对此马克思、恩格斯提醒施蒂纳去看两段表述，一段是1840年出版的杂志《平等论者》上的一段话：“社会的财产是一个矛盾，但社会的富裕是共产主义的结果。与谦虚的资产阶级道德家相反，傅立叶说过一百次：社会的罪恶不在于某些人有得太多，而在于大家有得太少，因此，他在《虚假的工业》（1835年巴黎版，第410页）中预告了‘富人的贫穷’”。另一段是1839年出版于巴黎的德国共产主义杂志《人民呼声》第2期第14页上谈到的一个观点：“私有财产，这种常被称颂的、勤奋的、适意的、无罪的‘私人获得’，使生活的富裕受到明显的损害。”通过这两段话与施蒂纳的论述相对比，就可以看出，施蒂纳在这里实际上是把某些转向共产主义的自由主义者的想法、把某些“从非常实际的考虑出发并以非常慎重的形式”阐述自己观点的共产主义者的表达方式，看作是共产主义本身了。

前面说过，施蒂纳认为在共产主义阶段把财产转归“社会”，“社会升为最高所有者”，这是“为了人类利益而对个人进行的第二次**掠夺**”，而掠夺行为在施蒂纳看来是丑恶的东西。既然在共产主义制度下“甚至有掠夺行为”，“他怎么能不对它‘深恶痛绝’和‘义愤填膺’”呢？这是他论证人类需要进一步超越共产主义的重要依据。而在马克思看来，其实共产主义只是对“个人掠夺到的东西”的彻底“掠夺”，特别是对于资产者认为是“个人的”东西，共产主义者毫无疑问是要加以“掠夺”的！

接下来的部分马克思由“第二个逻辑虚构”引申出施蒂纳关于共产主义的“三个推论”。

第一个推论是，*共产主义提出了财产的数量问题，并且认为，人需要多少，就得有多少。但是超越共产主义的“我的利己主义”不满足于此，其看法是：“我能占有多少，就得有多少”*。对此，马克思说，第一，“占有什

么和**数量多少**”是作为唯心主义者的黑格尔在其《法哲学原理》的第49节中所提出来的公式，而以唯物主义为哲学基础的共产主义决不会依据黑格尔。第二，“**共产主义**”从来没有考虑到要给“**人**”什么东西，因为它本身只是对这里的所谓“需要”问题给予切中要害的批判，除此以外它不“需要”什么东西。第三，这里实际上施蒂纳是把今天的资产者对“需要”问题的理解强加给共产主义了，于是也就产生了一种差别，这种差别只能在当时的社会及其在思想上的反映中，即在施蒂纳式的理论批判与自由女裁缝式劳动者的结合中才有意义，而施蒂纳的批判又似乎表现出对共产主义的一种“洞察”。

最后，施蒂纳认为未来的社会中，人能占有多少，就得有多少，这其实是近代通常为资产阶级所主张的一种说法，即每一个人应按其能力来占有，应有自由获利的权利。其欺骗性姑且不论，更进一步施蒂纳以为这样的要求在共产主义之后就会实现，并使人有可能自由地发挥和施展自己的“能力”。但实际上这种想法和人的“能力”本身一样，决不只是取决于人自身，更取决于他生活于其中的生产的和交往的关系。马克思讽刺说，其实，就是施蒂纳本人也没有按照自己的学说行动，因为他在《唯一者及其所有物》整部书中“需要”和利用的恰是他完全“不能占有”的东西。

第二个推论是“*按照共产主义者的意见，每个人应该享有永久的人权。*”马克思至少到这时已经开始酝酿《德意志意识形态》第二卷的写作，即对“真正的社会主义”思潮展开批判了，因此他将无产阶级理论家如何使用和理解“权利”、“劳动”等术语以及唯心主义理论家又怎样批判它们诸如此类的理论纠葛，留待那一部分谈。他这里只强调指出，共产主义实际上是反对所谓的“政治权利”、“私人权利”以及作为权利的“最一般的形式”即“人权”的。他提醒读者看一下当年他在《德法年鉴》上发表的文章，比如，在《论犹太人问题》中马克思曾指出，特权、优先权符合于与等级相联系的私有制，而权利符合于竞争、自由私有制的状态；在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中他又指出，人权本身就是特权，而私有制就是垄断，尤其是在这篇文章中马克思对法、权利等的批判是与对德国哲学的批判联系在一起的，并且这种批判是从对宗教的批判中引申出结论的；而恩格斯在《政治经济学批判大纲》中也直接强调指出，那些似乎一定能导向共产主义

的法律上的公理，都是私有制的公理，而共同占有权则是私有财产权的想象中的前提。

第三个推论是，由于共有原则在共产主义中已登峰造极，因此共产主义就等于“爱的国家的神光”。马克思指出，在这里施蒂纳实际是从他本人臆想的所谓“爱的国家”中引申出共产主义的，因此，这种共产主义完全是施蒂纳式的共产主义。而他本人所重视的或者就是利己主义，或者就是要求人们的爱、怜悯和施舍，二者必居其一；在他的理论预设中，不存在这种二难推论之外和之上的选择。

接着，马克思指出施蒂纳的“第三个逻辑虚构”，即“由于在社会中出现了最严重的弊病，所以特别是被压迫者想到一切过错都在社会，并给自己提出发现真正社会的任务。”马克思指出，施蒂纳思考社会问题时“给自己提出”的“任务”是发现合乎其心意的社会①、神圣的社会。比如，现在“在社会中”那些“被压迫者”也“想到”如何实现合乎他们心意的社会，但按照一般人的看法，他首先是必须在已有的生产力的基础上改造或消灭现在的社会。这就好像一台机器“出现了严重的毛病”，比如，它停止了工作，那些需要这台机器赚钱的人认为毛病在机器中，就得想法修理机器。而按照施蒂纳的意见，他们给自己提出的任务不是为自己**修好**机器，而是通过这种情况明白了什么是真正的机器、完好的机器。归结到社会问题上，按照施蒂纳的看法，受社会压迫的人要寻找真正的社会，我、一个现实的人，必须改变的不是现实（因为要改变现实，我只有和其他人合作才做得到），而是在我自身中改变自身。诚如马克思在《神圣家族》中所指出的，“这只不过是作家内心的自相斗争”。②

由此，马克思总结了施蒂纳对共产主义的理解和“洞察”，做出七点概括并一一做出了评论：一是施蒂纳在对共产主义的构想中是按照理想的“我”来理解社会的，反过来说，是把“社会”变成了一个“**我**”，因而他只处在他自己的“社会”中。二是施蒂纳把共产主义运动和共产主义者剥

① 双关语：die rechte Gesllschaft——“真正的社会”；ihm rechte Gesellschaft——“合乎他心意的社会”。

② 参看马克思、恩格斯：《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1957年版，第105页。

离开来，以为共产主义者只是等待一个理想的“社会”“给”他们提供什么，其实共产主义者所要求的只是为自己建立一个真正的社会。三是施蒂纳把包括共产主义在内的社会变迁看成论证其思想的工具，而无意通过他和其他人相互间的社会关系来建立一个理想的社会，即建立这个“工具”。四是在共产主义社会中谈得上的“义务”和“利益”，被施蒂纳解释为资产阶级社会中资产者把他们自己和无产者之外的第三者的利益也加以考虑，“放到自身和自己的生活活动之间”，也就是看到只属于资产阶级社会的相互对立的两个方面相辅相成的部分，其实这不过是边沁主义利益论的典型看法。五是施蒂纳认为共产主义者就是要“为社会”而“牺牲”，其觉悟就是意识到自己的斗争是所有超出资产阶级制度的人的共同事业，其实在马克思看来，共产主义者并不奢谈什么为“为社会”而“牺牲”，他们只是想改变现存的社会。六、七指的是施蒂纳使社会自由主义者按照宗教原则理解共产主义，又认为他们最终追求的是建立一个更为神圣的社会，并且用这样的社会来否定共产主义，最后两点马克思在上面已经驳斥过了。

社会是由人来组成和创造的。施蒂纳认为，相对于超越共产主义阶段的未来社会的“新人”来说，一直在为共产主义而奋斗的无产者，依然是“旧人”。马克思断然否定了这种判断，他认为无产者致力于使社会革命化，他们不懈地宣传新学说，每天彼此之间进行着广泛的讨论，都充分地证明：他们本身是多么不愿再做“旧人”以及他们是多么不愿人们再做“旧人”，特别是他们把生产关系和交往形式置于新的基础之上，即置于作为新人的他们自己、他们的新的生活方式之上，更体现出他们才是真正的共产主义的“新人”。较之于施蒂纳所说的超越共产主义阶段的未来“神圣的社会”来说，他们丝毫没有建立那样一种社会的意图，但他们的所作所为真正使社会发展起来，因为他们只有在社会中并通过社会来获得他们自己的发展。马克思说，只有施蒂纳这样的人才会想到把人们的发展与他们生活于其中的社会的发展分割开来。

马克思指出施蒂纳的“第四个逻辑虚构”是“*我们的本质不在于我们都是国家的平等的儿女，而在于我们彼此相互依存。*”

施蒂纳对“共产主义”的理解不是从考察共产主义的现实运动，而是从寻找共产主义的“**本质**”开始的；这种渴慕“本质”的施蒂纳式的“共

产主义”最终是用哲学范畴，即“彼此相互依存”来诠释这一社会的。马克思还指出，这个范畴后来借助于几个“牵强的等式”才稍稍接近了现实世界，这几个等式是：

彼此相互依存=只有依靠他人而生存=作为工人而生存=普遍劳动的王国

最终，整个共产主义被施蒂纳作为普遍劳动的王国而归结为同等的工资，又把通过平分和雇佣劳动两种形式表现出来的私有制带进了共产主义。他还认为，公民权对无产者来说是无所谓的，就如同他认为政体对于资产者来说是无所谓的一样。

马克思指出，施蒂纳的论述多半是从作为“非共产主义者”的蒲鲁东那里摘来的和用他的词句编成的，而在比蒲鲁东更有资格作为“共产主义”的代表的欧文的著作中这种看法一处也没有。至于说到公民权，在他看来，它对于工人是如此的重要，凡是在工人享有公民权的地方，如在美国，他们都从中“取得利益”，而凡是在工人没有公民权的地方，他们都力求取得公民权。总的看，施蒂纳实际上是把平庸而褊狭的资产阶级观念说成是他“自己的”对共产主义的“洞察”了，这使他根本不可能理解共产主义的**本质**（如果有所谓“本质”的话）是工人阶级“用实际手段来追求实际目的的最实际的运动”[1]。

由“第四个逻辑虚构”引申出“三个推论”。

第一是“当工人充分意识到在他身上最本质的东西就是工人时，他就远离利己主义，并且服从工人社会的管辖，就像过去市民忠诚于竞争的国家一样。”马克思说，工人至多只是深切意识到，从资产者来看，在他身上最本质的东西就是他是工人，因此，工人最能显示自己的力量来反对这样的资产者。第二是“共产主义把‘正直地用劳动得来的享乐’作为‘真正的幸福’来实行，以‘大家幸福’为自己的目的，主要是要消灭那些至今仍靠利息为生的人的幸福。”在马克思看来，相信在共产主义社会中还会有食利者，试图通过自己“正直的劳动所得”消灭这些食利者的“幸福”，并且认

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第236页。

为当社会进行反对食利者以及诸如此类的人的斗争时，共产主义社会制度就会确立，“所有人的幸福”至此也得以实现，这纯粹是柏林那些鞋匠和裁缝等小手工业师傅们的想法，施蒂纳不过是不自觉地为他们代言罢了。第三是在共产主义社会“操心又作为劳动出现”了，人们将会为重新发现自己所喜爱的“操心”而兴高采烈。那么，“操心”指的是什么？不同阶层的人“操心”的状态和方式是一样的吗？究其实，它不过是受压迫和受抑制的情绪，这种情绪在小市民中间是劳动的、即为了保障自己微薄薪金而从事的乞丐式活动的必然伴侣，其形态是慢性的、“老是一样的”、可怜和可鄙的；而无产者的现实状况是贫困，由此产生的情绪具有急性的、猛烈的形式，它推动他们去进行生死的斗争，使他们革命化，并因此产生热情，而不是产生什么“操心”。马克思认为，如果共产主义想消灭市民的“操心”和无产者的贫困，那么不消灭产生这二者的原因，即不消灭“劳动”，这一点它是不能做到的。

（三）马克思还谈到施蒂纳对共产主义的“四个历史虚构”。

第一个是认为改变贫穷状况、产生革命意识的原因在于对基督教教义的信仰和“发展成为人”的渴望。施蒂纳认为，“如果说只要信仰就足够维持人的荣誉和尊严了，那么只要劳动在信仰上不妨碍人，就根本不能反对任何劳动，甚至是最令人疲乏的劳动。现在的情况与此相反，每一个人本应发展成为人，然而人却被束缚于机器般的劳动上，与此相伴随的是奴隶制”[①]；“只要受压迫的阶级是基督教徒，他们就能忍受自己的贫困处境，因为基督教不让他们把埋怨和愤怒发泄出来。”[②] 这种抽象的议论解释不了历史上发生过的革命和起义的真正原因，因为按照这样的说法，在斯巴达克和奴隶起义之前，是基督教没有使“人束缚于机器般的劳动上”；而在斯巴达克时代，是“人”这一概念消灭了这种关系并最先产生了奴隶制。斯巴达克和奴隶

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 128 页。译文有改动。《马克思恩格斯全集》第 3 卷中文版在翻译这段话时漏译了“只要劳动在信仰上不妨碍人”、“（现在的）情况与此相反”，参看马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第 241、242 页。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 129 页。译文有改动。

起义之前有基督教吗？那个时代已经有了机器产生并且普及到奴隶劳动中了吗？斯巴达克时代的奴隶制究竟是怎么产生的？是靠抽象的“人”这一概念吗？不是，都不是！相反，“过去的工人起义的形式都是与劳动发展的每一个阶段以及由此决定的所有制形式联系在一起的；直接或间接的共产主义起义则是与大工业联系在一起的”①。施蒂纳不去研究这些复杂的历史，却来谈论“从**能忍耐的**受压迫的阶级到**不能忍耐的**受压迫的阶级”过渡的共产主义革命意识，难道不是一种虚构吗？

第二个是认为从抽象的“人”的角度看，无产阶级和资产阶级都是一样的，都讲求尘世享受和物质生活。施蒂纳说：“资产阶级公开宣布了**尘世享受**、**物质享受**的福音，现今使人感到奇怪的是，这种教义竟在我们无产者中间找到了拥护者；它指出了：并非是信仰和贫穷而是教育和财产带来了幸福，这一点我们无产者也是懂得的。”② 马克思讽刺说，施蒂纳刚才谈的是“人”的信仰和完美，现在突然把自己的头转到“物质享乐”、世俗的东西上来了；刚才谈的是劳动的“劳累”，而现在谈的只是享乐的劳动了，他这是自己在鞭打其两扇肥厚结实的屁股（ambas sus valientes posaderas）！首先鞭打的是社会物质生产运动的历史，其次鞭打的是施蒂纳自己臆造的观念变迁的历史。根据社会物质生产运动的历史，是封建贵族第一次用世俗享乐代替了宗教享乐；而最初的资产阶级是通过自己辛辛苦苦地劳动支撑了贵族的享乐，同时贵族通过权力的方式使金钱落入了自己的口袋。施蒂纳除了虚构，根本不知道这其中的曲折和奥秘。

第三个是虚构了资产阶级的实际作用和资本主义进一步发展的方向，认为资产阶级把整个社会从专制中解放出来，而共产主义则是改变了资本主义无法左右的关系和秩序。施蒂纳指出：“资产阶级把人们从个别人的命令和专横中解放出来之后，只有一种专横保留下来，它是由各种关系的情势中产生的，并且可以称之为各种情况的偶然性。留下的是受偏袒的幸运和‘幸运者’。”他举例说：“如若一个产业部门破了产，成千的工人没有面包吃，

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第242页。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》,商务印书馆1997年版，第129页。译文有改动。

那么人们有充分的理由考虑承认：并非是个别人承担过失，而是在于‘种种关系中的罪过’。”① 这种情况的存在是施蒂纳进一步引申出共产主义的理由，他认为**共产主义**者就是要改变各种关系，而且是彻底地改变，使偶然性不再起作用，使人们不再做偶然事件的奴隶，“寻找一种法律和一种结束这些动荡的新秩序”。施蒂纳的这种论述同样具有非常抽象的性质，不符合历史的真实。资产阶级只是从过去的社会中把他们自己“解放出来”，而并没有拯救整个社会的群众；也不能一般笼统地说他们“从个别人的命令和专横中”解放出来，他们只是从同业公会、行会、等级的统治下解放出来，此后他们又开始对工人实行“命令和专横”。至于施蒂纳谈到过的资本主义社会的“各种关系的情势”，其实随着资产阶级统治的确立，已变成完全不同于封建时代的另外一些关系的另外一种情势了，无所谓“保留”的问题，施蒂纳并没有对这种情势本身作真正的分析，只把它作为一般范畴保留下来，并给予它一个更不确定的名称：“各种情况的偶然性”；这样他虽然试图探究引申出共产主义的理由，但实际上却取消了共产主义的现实基础，即在资产阶级制度下的特定的“各种关系的情势”，现在他只能不着边际地议论“悬在空中”的、“神圣”的共产主义了。

第四个是施蒂纳直接从农奴制的废除中引申出共产主义。

马克思这时对施蒂纳原书的解读和分析出现了跳跃，离开《唯一者及其所有物》第一部分第二章第三节中《社会自由主义》部分，一下过渡到第二部分第二章第二节《我的交往》，从该节摘录出一段话，认为它是一个由大前提、小前提和结论构成的完整的推论，以此来批驳施蒂纳。

大前提是：“有谁被他人承认是占有者，这当然是收获，很大收获。这样农奴制就被废除了，而每一个一向是别人的所有物的人从此就变成了主人。”意思是说，农奴制的废除意味着每一个人不再是别人的所有物而是变成了主人。小前提是：“但是在这之后你的财物、你的所有既不充分也不被承认。不过你的劳动和你的劳动本身的价值却增长了。现在我们尊敬你对物的征服，就像过去尊敬你对物的占有一样。你的劳动是你的资产。现在你是**劳动所得**的主人或占有者而不是**遗产**的主人或占有者了。”意思是说，在私

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第129页。译文有改动。

有制被废除后，共产主义的目标是人们都成为自己劳动所得的主人，而不是别人遗产的主人或对别人劳动的占有者。结论是："目前一切都是继承的东西，而归你所有的每一文钱都没有打上劳动的烙印，而是带有遗产的印记，所以一切都须改铸一番。"① 就是说，目前的状态是私有制被废除和向共产主义的目标过渡的时期，即有"继承来的"和"劳动所得的"一切，却没有达到"征服物"的阶段，所以马克思说，这时既"可以看到中世纪公社的产生和灭亡"，也"可以看到19世纪的共产主义"了。②

马克思认为，上述两个前提是"怪胎式的"，根本不是事实。在大前提中，施蒂纳通过自己的猜想和直观，好像通过"承认"和"被承认"，人们就变成了"占有者"了，其实全部困难就在于如何变成"占有者"，当起初还只是在局部进行的、后来才开始扩大影响的废除农奴依附制的运动普遍化的时候，农奴已不再可能"达到"被认为是值得占有的地步了，因此，"一向是别人的所有物"即不自由的劳动者的结果根本没有"变成""主人"，而是变成自由的劳动者了。小前提中的内容涉及从"占有"别人的劳动到通过自己的劳动获得"财产"即由私有制到公有制"将近八个世纪"漫长的历程，而施蒂纳通过"之后"—"不"—"不过"—"现在"—"像过去"—"现在"—"或"—"不是"③ 这样一些连词就把它们概括了。由这样一些前提得出的"结论"就是：迄今为止的共产主义还没有打上劳动的烙印，而是带有遗产的印记，共产主义必须经过改革，向更高的程度发展。马克思说这个结论是"奇形怪状"的，是对共产主义的"虚构"。他特别指出，在施蒂纳书的第二部分第二章《所有者》论述"联盟"问题时，他从农奴依附中推演出共产主义，然后又把共产主义"虚构"为对封建领主的"农奴依附"，手法就是上面所采用过的这种手法，即"把我们借以有

① 参看施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 288—289 页；马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第 245—246 页。两种中文翻译都存在表达不太明确和清楚的问题，这里是参照德、俄文校过的。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第 246 页。

③ 与《马克思恩格斯全集》第 3 卷中文版的翻译稍有差别。

所获得的手段变为我们受其‘恩宠’而得到赏赐的‘**圣物**’”了[①]。

（四）由上述前提中马克思还概括出施蒂纳对共产主义的若干“洞察”并进行了批驳。

首先，“成为能手”，使共产主义社会的工人摆脱“剥削”

他说：“任何劳动都应以‘人’得到满足为目的。因此他必定在工作中成为能手，就是说必须能完成作为一个整体的工作。在别针工厂，每个工人只装针头、只拔铁丝……那他就是机械劳动，像机器那样地劳动，他始终是一个低能者，而成不了能手：他的劳动不能使他自己满足，而只是使他疲乏。他的劳动并非为自己所进行，在其自身中没有目的，对自己来说，没有完成的东西：他把自己做成的一部分交到别的工人手里，并被这位别的工人利用（剥削）”。[②]

这段话的最后谈到剥削问题。在马克思看来，所谓“剥削”只能是不劳动者对劳动者的剥削、工厂主对工人的剥削，而施蒂纳在这里却认为有什么“工厂的工人相互剥削”，他认为，由于每一个人都把自己做成的产品的一部分交到别人手里，受别的工人的剥削，而根本不动手的工厂主因而就不会剥削工人了。按照施蒂纳的想法，在**共产主义**社会里这种情况将得到改变，即“以‘人’得到满足为目的”，使原来处于工厂流水线上的工人不再只做某一环节的工作（只做“别针的一部分”），而“能完成作为一个整体的工作”（“能制造整个别针”），“成为工作中的能手”。马克思、恩格斯说，这样“成为能手”又能怎么样？你就是“人”了吗？不，你仍然是别针头的制造者！施蒂纳这里不过是像蒲鲁东一样把你由永恒反复制造别针（不管是“别针的一部分”还是“整个别针”）而引起的疲劳和厌倦说成是所谓“人的满足”了，你还是你！“工”字不出头，不改变自己的工人身份，你

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第247页。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第129页。译文有改动。马克思、恩格斯在引用这段话时尽管加了引号，但不是完整地引用，不仅把前后顺序颠倒了，而且将“在别针工厂……并被这位别的工人利用（剥削）”中间的部分都舍去了。参看马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第247页。

永远是一个“受剥削者”!

其次，共产主义者的“自由活动”是“日常物质劳动”+精神生活享受

施蒂纳说：“由于共产主义者只是把**自由活动**宣布为人的本质，所以他们就像一切**日常劳动的思想**代表者一样，除了自己的**非精神的劳动**之外，还需要有一个**星期日**，需要某种鼓舞和感化。”①

施蒂纳在这里还是从“人的本质”出发，把**共产主义者**的“自由活动”视为“日常物质劳动”+精神生活享受。他特别把后者称为共产主义者的“星期日”。什么意思呢？“**共产主义**的星期日就是**共产主义**者把你看作人、看作兄弟”，就是说即使是工人、小市民，日常劳动之外也应该有星期日，“非精神的劳动”之外还应该有精神劳动和享受，前一种情形下你是别人的工具、处于不自由的异化状态，后一种情形下才真正把你当作人来看待，你才是自由之人，这是共产主义中“人的本质”的充分体现，即“共产主义者加于人的双重使命，一方面是物质获得，另一方面是精神获得”②。这种先把物质劳动与精神生活看作两种不同的东西，相互隔离开来，然后再强行组合、相加的方式，受到马克思、恩格斯的嘲笑，在他们看来所谓“自由生活”就是共产主义时代作为“完整的主体”的人，从其全部才能的自由发展中产生的创造性的生活表现，物质劳动与精神生活本身是一体的，交融在一起的，而不是外在的，不需要靠什么学说或理论家来强行“拉郎配”，否则就不是“自由”的，而是把“二元论”塞给共产主义了。

再次，共产主义的实现是诉诸“和善”而不是革命

在《唯一者及其所有物》的第二部分施蒂纳认为“共产主义者”是想“以和善态度解决财产问题”的，强调共产主义者的所谓“自我牺牲”、“义务”、“社会义务”、“社会的权利”、“人的任务、使命”、“工人这种人的职责”、

---

① 这段话施蒂纳的原文是：Da die kommunisten erst die freie Tätigkeit für das Wesen des Menschen erklären, bedürfen sie, wie alle werkeltägige Gesinnung eines Sonntags, Wie alles materielle Streben, eines Gottes, einer Erhebung und Erbauung neben ihrer geistlosen Arbeit. 金海民教授将此译为“……需要一个神，一个振奋和启发”，明显带有意译成分，这里从中文《马克思恩格斯全集》第3卷。见 Max Stirner: Der Einzige und sein Eigentum, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1972, S. 133；施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第131页；马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第247—248页。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第131页。译文有改动。

“道德的事业”、“工人的联合”、“获得生活所必需的东西” 等等，指出共产主义者就是要“诉诸人们的自我牺牲和资本家的自我舍弃精神”。这就是说，认为不通过革命的方式可以实现向共产主义的转变。

对此，马克思、恩格斯指出，从巴贝夫那时起，就出现了少数“共产主义**资产者**”,他们向往共产主义，但不希望革命或者主张不革命，这是非常罕见的现象。而各国绝大多数共产主义者是充满革命精神的。接下来马克思用很大篇幅抄录了当时很有名的共产主义者卡贝反对共和派的，特别是反对当时在巴黎迷惑了一部分工人的毕舍对共产主义的攻击的几段论述。毕舍责难共产主义者缺乏自我牺牲（devoument）精神，卡贝将其论调引为笑柄，借以阐明所谓诉诸自我牺牲是怎样的一种假象。在马克思所写的原始手稿中，他在此还指出：“法国的所有共产主义者都责备圣西门主义者和傅立叶主义者的温和，他们和这两派的区别主要在于他们拒绝任何‘以和善态度解决问题’的办法，就像英国的宪章派主要以同样的特征和社会主义者有所区别一样。”① 就是说共产主义就意味着真正的实际革命，而不是什么观念转换或良心发现。

最后，共产主义消灭财产同时也就意味着消灭个性

施蒂纳说：“当社会主义者也取消财产（Eigentum）的时候，他们没有注意到它在独自性（Eigenheit）中是根深蒂固的。难道只有金钱和财物是财产吗？任何一个我的意见（Meinung）难道不是我的东西（Mein）、独自具有的东西（Eigenes）吗？这就是说，任何意见都必须加以消灭或成为非人为的。”②

马克思认为，施蒂纳在这里是拿自己的意见作为资本来反对共产主义的，其实这不是什么新见解，不过是“运用最陈腐庸俗的资产阶级的责难来反对共产主义”的表演；“这些都是最通俗的”、已成为传统的对共产主义的反驳。

施蒂纳是站在资产者的角度对共产主义者说话的：当你们消灭财产即消

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第249页。后来这段话被马克思删去了。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》,商务印书馆1997年版，第138页。译文有改动。

灭我作为资本家、地主、工厂主的存在以及你们作为工人的存在的时候，你们也就消灭我的以及你们的个性，当你们剥夺我剥削你们工人的可能性，剥夺我获取利润、利息或地租的可能性的时候，你们也就剥夺了我作为个人的存在的可能性；当你们消灭我作为资产者的存在的时候，你们也就消灭我作为个人的存在。这里资产者是把作为资产者的自身和作为个人的自身等同起来；在资产者看来，只有当他是资产者时他才认为自己是个人。

马克思分析说，施蒂纳在上面驳斥共产主义消灭私有财产这一观点的办法是：首先把私有财产变为“有”,然后又把“有”这个动词说成是不可缺少的字眼、是永恒真理。这样他也就完全这样地论证私有财产的不可消灭，他把私有财产变为财产的概念，利用财产（Eigentum）和自有的（eigen）这两个词的字源学上的联系，把“自有的”这个词说成是永恒真理。这种把共产主义者所要消灭的现实的私有财产变为“财产”的抽象概念的方式，一方面使我们可以不必费事去知道关于现实的私有财产状况，另一方面，也就可以很容易地在共产主义中发现矛盾，因为，在消灭（现实的）财产之后不难在共产主义中发现许多可以归入“财产”这一概念的东西。大约三十多年前，德斯杜特·德·特拉西等人也是这样论述问题的。他们可以毫不费力地根据自己的语言证明重商主义的和个人的或者甚至全人类的关系是等同的，因为这种语言是资产阶级的产物，因此像在现实中一样，在语言中买卖关系也成了所有其他关系的基础。例如，propriete，Eigentum（财产）和Eigenschaft（特性）;property，Eigentum（财产）和Eigentumlichkeit（独特性）;重商主义意义上的和个人的意义上的eigen（“自有”）;valeur，value，Wert（价值）;commerce，Verkehr（商业，交往）;echange，exchange，Austausch（交换）等等。所有这些字眼既意味着商业关系，也意味着作为个人自身的特性和相互关系。

而马克思认为，实际上，事情恰恰相反：我只有在有可以出卖的东西的时候才有私有财产，而我固有的独自性却是根本不能出卖的物品。私有财产所表征的绝不是语言关系、逻辑关系、理论关系，而是现实关系。私有财产不仅夺去了人的个性，而且夺去了物的个性。土地和地租没有任何共同之处，机器和利润没有共同之处。对于土地占有者来说，土地只有地租的意义，他把他的土地出租，并收取租金；土地可以失去这一特性，但并不失去

它的任何内部固有的特性，不失去例如任何一点肥力；这一特性的程度以至它的存在，都取决于社会关系，而这些社会关系都是不依赖于个别土地占有者的作用而产生和消灭的。机器也是如此。金钱是财产的最一般的形式，它与个人的独特性很少有共同点，它甚至还直接与个人的独特性相对立，关于这一点，莎士比亚《雅典的提蒙》第四幕第三场中那段脍炙人口的陈述要比满口理论的小资产者更看清了金钱的社会本质。总之，在马克思、恩格斯看来，地租、利润等这些私有财产的现实存在形式是与生产的一定阶段相适应的社会关系，只有当这些关系还没有成为现有生产力的桎梏时，它们才是“个人”的。

四、人道自由主义

在施蒂纳看来，超越政治自由主义和社会自由主义的是人道自由主义。

（一）“人道自由主义”何以是必要的?

人道自由主义之所以必要，是因为作为政治自由主义和社会自由主义基础和保障的国家与社会对于自由的进一步发展是不够的，甚至会逐渐构成一种阻碍，而人道自由主义否定了这两者而同时又保持了这两者。施蒂纳注意到，为了论证社会自由主义，曾经流行一种说法：当今的任务“并非是政治任务，而是一项社会任务”，而且在这之后再次为未来许诺了“自由国家”。然而，他认为，无论是国家还是社会，主体都不是“人”，当然都不能与“人”相提并论；人只有在“精神上也是自由的”这一情况下，他方才是“真正幸福”的！因为人是精神，所以一切对他、对精神来说都是异己的力量，一切超人的、天国的、非人的力量均需被摧垮，而“人”的名称务须超越于一切名称之上。这样，在近代（近代人的时代）结束时，作为主要事物再度回归的即是该时代开始时的主要事物——“精神自由”。这就是“人道”。施蒂纳认为，较之于过去时代冠冕堂皇的、无人或超人的国家和社会，“人道的社会”是最普通的国家和最普通的社会。

在近代人学的发展中，“劳动”被提到足以说明“人的本质”的本体论地位。然而，在施蒂纳看来，仅仅是劳动并不能使你成为人，因为劳动是形

式的东西，并且劳动的对象也是偶然的；人的问题的关键在于：你是谁？劳动者是谁？你在劳动中，大部分完全可能是出自利己主义的物质考虑，仅仅是为你获取食物等东西而进行的活动。而真正的劳动必须是一种促进人类前进的劳动，必须考虑到人类的福祉、为历史即为人类发展而服务的劳动，总而言之，是一种人的劳动。这包括两方面的内容：一方面，劳动为人类谋福利；另一方面劳动是从一个“人”出发的。如果仅仅是第一方面，那么任何高尚劳动的情况都可以是这样，因为即使是自然的劳动如动物的活动也被人类利用来促进科学的发展；第二方面则要求，劳动者要意识到他的劳动的“人”的目标。由于只有在他意识到**自己是人**时，才能具有这样的意识，因此决定性的条件是——“**自我意识**”。

基于此，施蒂纳特别讨论了一下社会自由主义阶段即共产主义社会的劳动。他认为，这一阶段的劳动还不具备使之满足的内容，因为这时的劳动只是社会所托付的，只是一种作业、一项任务、一种职业，从来不是劳动者自由地而是由于不得已而进行的劳动，简言之它代表了一种强制的劳动者的活动。从另一方面看，这一阶段的社会也得不到满足，因为社会只是一味地让人劳动。劳动本应该把劳动者作为人而使其得到满足：但这时的劳动却是为了满足社会而并非是为了人；社会本应像对待人那样来对待劳动者，然而却把劳动者当作“游民劳动者，劳动者游民”。对劳动者来说，劳动与社会之所以有用，并非由于他作为人，而是他作为“利己主义者”有求于劳动与社会。质言之，社会自由主义即共产主义可能较之于政治自由主义是一种进步，但它同样不是一种“人道”的自由主义。

这样，施蒂纳就按照自己的方式把政治自由主义和社会自由主义解释为“人”的不完善的存在方式，然后，他就描绘出他称之为“人道自由主义”的最新形式，并把这种形式说成是自由主义和共产主义的完善状态，同时也说成是对自由主义和共产主义的批判和超越。

（二）什么是“人道自由主义”意义上的“人”呢？

就是把“人”而不是把别的什么作为“人的本质”。我们已经考察过的政治自由主义意义上的人没有体现这种本质，因为它是从君主制演化而来的，取消了主人与仆人的不平等，导致了无主人、无政府的状态，于是主人

就被个人、“利己主义”所抛弃，成了一个精灵——法律或国家。这种意义上的人是单独的个人，他没有什么意义，他完全没有个人意志，只服从于命令，“他的名字叫作”:“无主可事”。同样，已经为我们考察过的共产主义意义上的人也没有体现这种本质。因为社会自由主义废除了财产的不平等、废除了穷人与富人的不平等并造成了无财产或无所有物的状况。个人被剥夺了财产、并将财产委托给了“精灵似的”社会。单独的个人没有什么人的东西，因此，都不容有我的东西和你的东西，或财产，因此可以说“他的名字叫作”:“无财产”。

而人道自由主义使人们没有神，信仰无神论，“他的名字叫作”:“无神”,这是“无主可事”和“无财产”的同一。[①] 个人的神、“我的神”被消灭了：无主人同时即是摆脱了效劳，无财产同时即是摆脱了操劳，而无神同时即是摆脱了先入之见；因为随着主人的消灭，仆人也消失了；随着财产的消失，围绕它的操劳也消失了；随着根深蒂固的神的消失，先入之见也消失了。当“人对于人来说是最高本质时”,人就是自由的。这就是说，粉碎所有其他最高本质，用人类学推翻神学，嘲笑神与它的恩惠，使“无神论”普遍化就都属于自由主义的完善。

（三）“人道自由主义”也必须被超越。

施蒂纳的思考并未至此停步，他看出“人道自由主义”也不是“人”发展的最高状态。人道较之政治、社会更加促进和提升了人性的发展，然而它同样会成为自由的障碍。人性发展会是一种轮回，人道中又有政治和社会的再现，“由于主人又作为国家重新出现，故而仆人作为臣民又再度出场；由于财产作为社会的财产而出现，操劳重又作为劳动而产生；由于神作为人被当作先入之见，于是重又产生一种新的信仰，对人类或自由的信仰。”[②] 对于个人的神来说，于是一切人的神，即“人”被提高：“我们一切最高的东西是人”。然而由于没有人能成为“人”这一观念所意味的东西，这样，人对于个人来说保持为一个崇高的彼岸世界，一个达不到的最高本质，一个

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》,商务印书馆 1997 年版，第 155 页。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》,商务印书馆 1997 年版，第 156 页。

神。同时这却是“真正的神”,因为它与我们是完全等同的，亦即是我们真正的“自我”:我们自身，然而与我们分离并高踞我们之上。施蒂纳说：

“最高本质毫无疑问是人的本质，但正因为它是人的本质，而不是人本身，所以，我们把这种本质看作在人之外并把它看成是‘神’，或者我们认为它在人之内并称之为‘人的本质’或‘人’，这完全一样。我既不是神又不是‘人’，既不是最高本质又不是我的本质，因此，我把本质想成是在我之内或在我之外，实质上是完全一样的。”[①]

这表明，对人的追问和人性的探究还需要超越、深入和深化，这就是由“人道自由主义”意义上的人向“唯一者”的过渡。

（四）马克思质疑施蒂纳上述推论的前提，认为“须要跳出哲学的圈子并作为一个普通的人去研究现实”,透视自由。

马克思、恩格斯对施蒂纳上述推论的前提完全不认同，指出，决不是人这个神圣概念，而是处在现实交往中的现实的人创造了经验关系，只是在后来，在事后，人们才把这些关系虚构、描绘、想象、肯定、确认为“人”这一概念的启示。施蒂纳在这里把“人的本质”假定为存在着的物，它是“最高本质”,它不是“我”。但关于“本质”,施蒂纳却谈不出什么，只是简单地声明：“我把它想成是在我之内或在我之外”,在这一处或在那一处，是“没有区别”的。马克思、恩格斯说，像施蒂纳这些德国理论家们至今关于本质和非本质所讲的一切，都是黑格尔在“逻辑学”中早已讲过的，而且讲得比他们好得多。

施蒂纳思考的要害就在于，他不断地把“人”作为单独行动的个人强加给历史。他认为“人”创造了历史，但实际上无论是上帝或它的宾词对人们来说从来都不是主要的，施蒂纳的论断只是德国理论的宗教幻想，这就是说，施蒂纳碰到了他在塞万提斯小说里所碰到过的奇遇：有一次桑乔睡在驴鞍上，别人在他的驴鞍下打了四根桩，把他的驴子牵走了。

马克思认为，依靠从黑格尔那里继承来的理论武器，是不能理解人的经验的物质的行为的。由于费尔巴哈揭露了宗教世界是世俗世界的幻想（尽

---

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》,商务印书馆1997年版，第34—35页。译文有改动。

管世俗世界在费尔巴哈那里仍然不过是些词句），在德国理论面前就自然而然产生了一个费尔巴哈所没有回答的问题：人们是怎样把这些幻想“塞进自己头脑”的？这个问题甚至为德国理论家开辟了通向唯物主义世界观的道路，这种世界观没有前提是绝对不行的，它根据经验去研究现实的物质前提，因而最先是真正批判的世界观。

基于此，他要求人们须要“把哲学搁在一旁”，须要跳出哲学的圈子并作为一个普通的人去研究现实。他指出，“哲学和对现实世界的研究这两者的关系就像手淫和性爱的关系一样。圣桑乔（指施蒂纳——引者）尽管他有那种我们是耐心地证实的，而他是热情奋发地证实的无思想，却总还是停留在纯粹思想的世界的范围内，因此他要摆脱这一世界，当然只有借助于一个道德公设，借助于‘**无思想**’的公设。他是借助于蠢猪般的破产（banqueroute cochonne）[①] 而脱离商业的市民，因此，他当然不是成为无产者，而是成为贫困的破产的市民。施蒂纳不是成为实际生活中的人，而是成为无思想的、破产的哲学家。”[②]

这里的奥妙就在于，从费尔巴哈那里来的上帝的宾词，成了统治着人们的**现实**力量，成了主词，而宾词就是施蒂纳所发现的用来代替经验世界的东西。他的“独自性”就是建立在“启发”给他的这些东西之上。马克思断言，如果施蒂纳责备费尔巴哈，说他所得到的结果是无，因为他把宾词变为主词或主词变为宾词，那么施蒂纳就更不能得到什么结果了，因为他把费尔巴哈的这些变为主词的宾词神圣地奉为统治着世界的**现实**的个人，他把这些有关各种关系的词句恭顺地看作是**现实**的关系，并给它们加上“神圣的”这个宾词，又把这个宾词变为主词，变为“圣物”，这就是说，他所做的同他责备费尔巴哈所做的完全相同。

在费尔巴哈那里还“谈到‘消灭某种幻想’”，虽然他过分强调了反对这

① 这是傅立叶所区分的36种破产形式中的第32种。傅立叶在他未完成的著作《论三种外在统一》中对这一形式下了定义：“蠢猪般的破产是笨汉的破产，他没有按照基本原则行动，因此使妻子、儿女和自己都遭到破产，自己受到司法机关的制裁，并遭到商业之友的耻笑，这些朋友只是尊重按照伟大原则行动的富有的破产者。”

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第262页。

种幻想的斗争的意义。而在施蒂纳这里，连这种意识也“全部完了”，他真正相信意识形态的各种抽象思想统治着现代世界，他深信他在其反对“宾词”、反对概念的斗争中攻击的已不是幻想，而是统治世界的**现实**力量。马克思将其称为“头脚倒置的手法”和“无限的轻信”，说他把资产阶级的一切虚伪的幻想、一切伪善的保证信以为真。

这样，施蒂纳的《唯一者及其所有物》中的第一部“人”（马克思称之为《旧约》）就以反对人道自由主义的斗争而结束了，马克思也看出，“这时人是引向**唯一者**的导师”[①]。写作这一部分的时候，马克思正沉浸在《堂吉诃德》的故事和情节，他就模仿《堂吉诃德》的手法，特别是其中“讲到一次得意的冒险和获得曼布里诺的无价的头盔”的经历的第21章的情节，讽刺施蒂纳像塞万提斯笔下的桑乔一样，扮演着游侠骑士（caballero andante）和愁容骑士（caballero de la tristisima figura）的角色，漫游了整个精神史，到处扼杀和“粉碎”各种精神和幽灵，“龙蛇和鸵鸟，妖精和夜间的怪物，旷野的走兽和豺狼，鹈鹕和箭猪”，“立誓夺得曼布里诺的头盔”——“人”。他在各次“出征”[②]中总想从**古代人**和**近代人**、自由主义和共产主义者那里找到他所期望的这顶头盔。他在不同的国家经过一番漂流后，回到了自己的巴拉塔利亚岛，回到了“人”游荡的“国家”，夺得自己的头盔——“人”。但之后他就起而反对它，开始把它当作自己的“**死敌**”，并直接对它说：**它不是“人”**，而是“**非人，非人的东西**”。“通过与别人的比较思考自身”，“在自身之外寻找他的最好的我”。这给他的启示是，所有这些都是“非人的东西”都需要靠自己的力量来完成。于是，“现在它骑着自己的驴子笑逐颜开地洋洋得意地走进了**唯一者**的王国。”[③] 马克思说，这些都是徒劳无益！

至此，我们按照施蒂纳的叙述顺序和逻辑以及马克思对其的批判完成了

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第264页。

② 双关语，德文 Auszüge 有“出征”的意思，也有“摘要”、“摘录”的意思。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第266页。

对《圣麦克斯》章《旧约：人》部分的解读。在批判中表达正面的见解、建构自己的思想构架，是包括《德意志意识形态》在内的马克思很多著述普遍使用的方式，可以说这一章把马克思在自由问题上的观点也鲜明地体现出来了。在马克思看来，“自由”不是一个抽象的词汇，更不是虚幻的精神，只有还原为现实、回到实践才能透视清楚它的本质及其真实存在。这就意味着：“自由的本质”、“现实的自由”与“自由主义”是不能混淆的，在近代资本主义的发展中纷繁复杂、花样翻新的“自由主义”思潮，其实只是处于不自由状态的人们的幻想，是诸如像施蒂纳这样的“德国思想家、理论家们”的“善良愿望”;而所谓自由主义从“政治自由主义”到“社会自由主义”最后到“人道自由主义”的嬗变，不过是他们基于普遍人性而推导出来的自由学说体系。而基于现实利益关系而处于各不相同状态的国家和民族，残酷的社会现实、社会各群体迥然有别的生存处境和坎坷的道路，使“现实的自由”从来没有如思想家们描绘的那样呈现出“玫瑰色”梦幻般的图景。因此，只有寄希望于实践、革命和不断的社会运动，“现实的自由”才能得到提升，也才能产生相对科学、进步的自由学说。

第 九 章

从“人”到“我”思维路径批判

从这一章开始我们进入对《新约：我》的解读和分析。

在这一部分中，马克思、恩格斯首先概括了一下施蒂纳“唯一者”部分的谱系，就像上一章《旧约的经济》那样起一个统领这一部分内容的作用。如果说《唯一者及其所有物》第一部分《人》勾勒的是**过去时代**历史发展的过程（这种发展的最终结果是使人臻达“唯一者”之境），那么在第二部分《我》中我们看到的则是处于**现时代中**“唯一者”自身不断提升和深化的逻辑。前一章施蒂纳已经以多种方式和层面描摹了人类精神发展的历史成就，诸如达到了成人、高加索的高加索人、完美的基督教徒、人道自由主义的真理、唯实主义和唯心主义的否定的统一等等多种情形和状态，它们可以说都是“**唯一者**”形形色色的古旧“变形”。然而“**唯一者**”的步伐并未至此止步，历史终结了，“**我**”又开始了新的征程，因而也就再次出现了“各种转变”。

一、“唯一者”谱系及其逻辑

首先是**独自性**（Die Eigenheit）阶段。这一阶段承接着历史，更体现出超越。就是说，是“独自性”使古代人从世界中解脱出来，近代人从精神下解脱出来，**政治自由主义者**从个性下解脱出来，共产主义者从财产下解脱出来，**人道的自由主义者**从上帝手中解脱出来，达到了解脱，获得了**自由**，

也就是达到了目的。面对纷扰的世界，不管是事物世界还是精神世界，施蒂纳强调了个人对他者的否定性解脱，哪怕除了这解脱以外别无其他现实内容和实际可能，即为解脱而解脱，这就是“独自性”。马克思、恩格斯说，“独自性是施蒂纳式的个人的一切特性所共有的按哲学方式构成的特性。”[①]

其次是**所有者**（Der Eigner）阶段。唯一者不仅要从世界中超脱出来，即“从‘事物世界’一股劲儿制造出‘自有的’观点”,更进一步，还要返回去，洞察事物世界和精神世界的非真理性，从而“掌握这一世界”[②]，这使它成为了世界的“所有者”。现实走了仿佛如历史轮回的路径，正如近代人转变为具有三重规定的自由人[③]一样，所有者在现时代同样也分为以下三个阶段，当然层次上已经有了质的跃迁：

一是**我的权力**（Meine Macht），相当于过去在**政治自由主义**阶段所显现的**权力**的力量，但在这里作为一般“人”的权力的权利已经化为“**我**”所固有的权利这个意义上的权力，即为了反对外在的**国家本身**而进行的抗争。

二是**我的交往**（Mein Verkehr），相当于过去在社会自由主义（**共产主义）阶段**所显现的**社会**的作用，但在这里作为以“**人**”为中介的交往（有各种形式：监狱社会、家庭、国家、资产阶级社会等）的社会被归结为“**我**”的交往。

三是**我的自我享乐**（Mein Selbstgenuß），相当于过去在**人道自由主义**阶段所显现的**批判**的功能，不过这里**批判的真理**、绝对自我意识的吞噬、分解和它的真理显现为自我吞噬，而批判作为对人有利的分解转变为对“**我**”有利的分解。

马克思、恩格斯认为，施蒂纳由独自性向所有者的过渡依赖的是黑格尔式的“肯定—否定—否定之否定”的普遍范畴的抽象运动。把个人的特点归结为独自性，但这个独自性到底是什么？施蒂纳说不出来，只是规定为一

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第267页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第267页。

③ 即政治自由主义者、社会自由主义（共产主义）者和人道自由主义者。具体分析见本书前一章。

般的解脱和自由；接下来就是对这种解脱和自由的否定，所以对于个人的各种特性的进一步描述就只能是对上述具有三种“变形”的“自由”的否定；最后，每一个这种否定的自由又通过其否定转变为肯定的特性。这样，从事物世界和思想世界中解脱出来的独自性转化为对这两个世界的掌握的所有者，当然，反过来也可以这样理解，这个所有者[①]，即对事物和思想的掌握，又可以被看作是已完成的解脱，即真正的独自性。

最后进入**唯一者**（Der Einzige）阶段。它是所有者加上“对自己的否定态度”,即对所有者的超越。那么这个唯一者究竟是什么？怎么描述它呢？施蒂纳感到了困难，“得言忘意”,以至他觉得已经没有什么可说了。唯一者就是活生生的、有形体的个人，它不是虚构出来的，而是人千辛万苦、上下求索的结果，是思想、精神的极致，是只属于“我”本身的那种东西，不能定义，难以形容，更不能替代和重复，因为它是唯一的。这种情况就如同黑格尔的《逻辑学》一书末尾所说的“绝对理念”以及《哲学全书》结局所讨论的“绝对个性”,对于这二者黑格尔也没有什么可说的，因为在其结构里面已把个性所能讲的全部包括了。

当然，施蒂纳说得越玄妙，在马克思、恩格斯看来就越虚假。什么“唯一者”?！不过是施蒂纳“虚构出来的”的“哲学定义”。

很显然，马克思、恩格斯这里对“唯一者”谱系中从“独自性”到“所有者”再到“唯一者”的过渡是带着一种先入之见来理解和评析的。因此，我们至此需要先暂时离开《德意志意识形态》文本，回到《唯一者及其所有物》中，看一看施蒂纳的论证过程和逻辑。

还是在《唯一者及其所有物》第一部分《人》结束时，施蒂纳就看到自由发展的环境和条件（国家、社会和人道）成为其进一步深化的阻障，而在第二部分《我》一开头他更开始了对自由本身的深层探究，即追问自由到底意味着什么，于是，“独自性”问题才被提了出来。

施蒂纳启发人们，如果对自由经过相当的考虑的话，那么应该明了自由不能是空洞的、无内容的。如果自由不能带来什么东西，那么这种自由对人又有何用？如果人只想摆脱一切而自由，那么实际上是什么都不拥有。谁不

① 马克思、恩格斯原稿中将其误写为“独自性”。

知道利用自由，那么对他来说，自由，这一无用的允诺就是毫无价值的。由此看来，自由总是和拥有美好的事物联系在一起的，如果自认为有了自由，但并没有掌握这些美好的事物，那么这种自由就是虚幻的；只有真正拥有了它们，并把它们称为**你的**并作为**你的财产**而占有，自由才能落到实处。而掌握了、占有了美好的事物的我如何来利用自由，这取决于我的独自性。

现实生活中，我们会无处不在地感到自由的局限和尴尬。我愈是自由，更多的强制就愈益在我眼前堆积起来，我就愈益感到我的无力。任何拘束文明人的那些限制，不自由的野人的儿子是感觉不到的：他以为自己比前者还自由。我在多大程度上为自己争取自由，我也在多大程度上为自己制造新的限制和任务；假如我发明了铁路，那么我就会再度感到自己是软弱无力的，因为我还不能像鸟一样在空中飞翔；再如假定我解决了一个使我精神不安的疑惑问题，那么无数其他问题就接踵而来，这些问题之谜阻碍了我的前进，使我的自由目光黯淡，使我痛苦地感到我的自由的局限。

施蒂纳总结说，在自由与独自性这两者之间存在着怎样一种差别啊！人们能**摆脱**许多东西，然而却摆脱不了一切；人们能自由于许多东西，却不能自由于一切。纯粹的“自由只存在于梦幻的王国”！相反，独自性就是我的全部本质和存在，就是我自己。我自由于我所**摆脱**的东西，我就是在我的权力之中拥有的或掌握的东西的所有者。在任何时间和任何情况下，如果我懂得要拥有自己并不把自己抛给他人的话，我就是我自己。我不能真正地欲图自由，因为我不能做到创造它：我只能向往它、追求它，因为它始终是一种理想，一种幽灵。现实的镣铐每时每刻在我的肉体上留下最明显的伤痕。然而我还是**我自己**。自由只是教导：摆脱你们自己，你们要抛却一切困扰，它并不教导你们，你们自身是谁。而独自性却召唤你们回到你们自己来，它说道：“返回到你自身来吧！”在自由的保护下，你们摆脱了许多东西，而新的东西又再度困逼着你们。作为**具有独自性的人**你们**真正摆脱了**一切，依附于你们的，则是你们所接受的东西，这是你们的选择与你们的喜好。**具有独自性的人是天生的自由人**，向来如此的自由人；与此相反，自由人则仅仅是**自由病患者**、梦幻者和狂热者。

至此，就不难理解由独自性向所有者、唯一者的过渡。施蒂纳认为，人不仅要**摆脱**你所不欲的东西，也要**拥有**你所意欲的东西，即不仅要是个

“自由者”,也应是个“所有者”。只有在我的自由即是我的**权力**的情况下，我的自由方会变得完全。由于这种权力我就不再仅仅是一个自由者，而变成一个所有者了。

更进一步，从自由主义者的角度看人，看到了什么？并非是看到**你**，而是看到**类**；并非是汉斯或孔茨，而是人；并非是现实的人或者唯一者，而是你的本质或你的概念；并非是肉体的人，而是**精神**。他在你那里就只看到你在普遍方面是什么。所以，施蒂纳说，**人的宗教**只是基督教宗教的最后的变形。之所以说自由主义是宗教，这是因为它把我的本质与我割裂开来并将前者置于我之上；因为它以同样的程度抬高“人”,如同任何一种其他的宗教抬高它的神或偶像那样。为信仰者（信仰的精神）所创造的世界就叫教会；为人（人的或人道的精神）所创造的世界则叫国家。然而，这并非是**我的**世界。我从不在抽象中从事**人的事情**，而总是从事**独特的事情**，这就是说，我的人的行为是不同于任何其他人的行为并且仅仅由于这一差别而是一个现实的、属于我的行为。

而在施蒂纳看来，人只是一种理想，类只是一种思想。成为**一个人**并不等于完成人的理想，而是表现**自己**、个人。需要成为我的任务的并非是我如何实现**普遍人性的东西**，而是我如何满足我自己。**我**是我类，我存在着而又没有准则、没有法则、没有模式等等，我的权力**是**我的所有物；我的权力**给予**我所有物；我的权力**是**我自己，由于这种权力因而是我的所有物；我是唯一者。

施蒂纳以这样的逻辑完成了自己对唯一者的论证和诠释。

二、“利己主义者的现象学”批判

与《德意志意识形态》中的《圣麦克斯》章其他部分不同，在该章《新约：我》第2节《自我一致的利己主义者的现象学，或关于辩解的学说》中，马克思、恩格斯不再按照施蒂纳《唯一者及其所有物》原书的叙述顺序，而是打乱其《人》、《我》两部分的内容，贯通起来评析利己主义问题。这部分在冗长而晦涩的《圣麦克斯》章中也属比较难懂的章节之一，但悉心地予以梳理和解读，施蒂纳与马克思于此问题上的阐释方式、立论依

据和叙述逻辑等方面的差异还是可以辨析清楚的。

（一）三种利己主义的转换

利己主义问题是施蒂纳在《唯一者及其所有物》第一部分《人》中的《近代人》一节提出来的。就像他认为人的发展经历了从“依赖于事物世界”[①] 到“依赖于思想世界”再到“二者否定性的统一”、从儿童到青年再到成人、从“古代人”到“近代人”再到“唯一者”等阶段一样，作为近代资本主义发展产物的“利己主义”也要经历从“通常理解的利己主义”到“自我牺牲的利己主义”再到“自我一致的利己主义”的嬗变；而这种人生观念和行为准则要通过“现实的人”来体现，也就意味着“近代人”必然要经历从“通常理解的利己主义者”到“自我牺牲的利己主义者”再到“自我一致的利己主义者”的角色转换。就是说，同样作为“近代人”，在对世界的看法、对自我的理解及其精神境界和层次等方面，仍有一个不断发展、不断提升的过程。“无论如何”不能把“自我一致的利己主义者”同“通常理解的利己主义者”和“自我牺牲的利己主义者”“混淆起来”，因为前者是“某种全新的东西”，是“过去全部历史的目的”，而后两者只是它的前提；换言之，对于利己主义来说，“通常理解的利己主义者”和“自我牺牲的利己主义者”只能算是庸俗的、被迫的利己主义，只有到“自我一致的利己主义者”阶段才臻达“真正的、神圣的利己主义者”之境。

那么，这三种利己主义者的具体情形到底是怎样的？为什么会发生它们之间的转换和嬗变呢？

首先，“通常理解的利己主义者”（Egoist im gewöhnlichen Verstand）是那种一心为己、枯燥无味、斤斤计较的人，即典型的自私自利者、“贪得者”和“吝啬鬼”。近代早期的资产阶级、市民阶层就属于这一群体。他们是个人利益的代表，物质财富的奴隶。就精神层面而言，他们“不是自我牺牲的，不是奋发的，不是理想的，不是一贯的，不是热情的人”[②]，而是

---

① 中文版把此译为“事物世界的俘虏”。见马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第269页。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第80页。译文有改动。

精于自己的利益，擅长算计之徒。在施蒂纳看来，这种人其实是很可怜的，他们不是世界的“所有者”，他们的小打小闹使其不能奢望一切，不能完全发展自己，自己也感到自己个人太微不足道了，“在行为中半像僧侣、半像凡人”，“既为上帝也为财神服务”。“他们自己分裂成两种人格，一种是永恒的，一种是暂时的，每一次只是或者为这一种或者为那一种人格操心，礼拜日操心的是那个永恒的人格，平日操心的则是那个暂时的人格”①。这种分裂招致的痛苦促使他们必须提升自己的精神境界，跃迁到新的层次，即“自我牺牲的利己主义者”。

其次，“自我牺牲的利己主义者”（aufopfernde Egoist）超越“通常理解的利己主义者”的地方在于，他们已经不是为了自己的蝇头小利而患得患失的人，而是“为了一个目的、一个意志、一个欲望而把其他一切牺牲的人”，“一个欲望执掌着他，为了这个欲望他牺牲了其余的欲望”②，所以他们就对这个欲望尽力操心，照料得更加热心，施蒂纳称之为“中迷”（Besessenheit）。他们的这种所作所为表面看来使自己的利益暂时受到损失，做出了牺牲，即成为“自我牺牲者”，但显然最终也还是利己的。这种利己主义较之“通常理解的利己主义”有所进步，但同样不符合利己主义的“理想”、“概念”、“本质”、“使命”等等，所以仍然是片面的、不开放的、有局限的利己主义。当然，它仍有进一步前行的动力，其内在的根由是，“当**我**为了一个欲望而牺牲掉其他的欲望时，**我**并没有为了这个欲望就这样把**我**和使**我**成为**确实**是**我**自己的那种因素牺牲掉。”③ 施蒂纳告诫处于这一阶段的人们，你们要反复地认识自己，一定要了解你们的本来面目，并且“丢开想成为不是你们而是另外一个什么的那种狂妄念头”。

最后，这样一种精神境界的提升最终使人成为“自我一致的利己主义者”（mit sich einige Egoist），从而实现了“把我当作出发点”与“把我当作目标”的统一、“利己的我”与“异己的我”的统一、“需要充实的我”与“做出牺牲的我”的统一、“现实的我”与“精神的我”等等的统一，使

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 86 页。译文有改动。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 80—81 页。译文有改动。

③ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 410 页。译文有改动，着重号是马克思、恩格斯加的。

“不完善的我”成为“完善的我”,使“单一的生活”变成“全面的生活”。“自我一致”就意味着“我也不再为任何人效劳，而是在一切情况下都是为**我自己**效劳。这样不仅是依据行为和存在，而且对于我的意识来说，我都是唯一者”。①

这就是施蒂纳式的“利己主义者的现象学”(Phänomenologie des Egoisten)。支撑它的逻辑支点是，精神、自由在这三种利己主义者中不同的“分有”程度；推进的内在依据是，精神、自由不断发展的欲求和动力。

（二）利己主义转换的现实困难

施蒂纳上述三种利己主义过渡的环节、原由和逻辑受到了马克思、恩格斯的根本质疑和否定。在他们看来，利己主义作为一种观念和理论根源于现实生活和社会变迁，而不是人的精神需求和逻辑推断，它本身不可能独立地产生和演变。上述设想不过是由于施蒂纳“对于现实的人和关系的完全无知”而玩的把戏。

马克思、恩格斯从另外的角度②解释了施蒂纳所论述到的前两种利己主义的转换和过渡。他们认为,“通常理解的利己主义者”发展为“自我牺牲的利己主义者”,实际是个人利益违反个人的意志而发展为阶级利益，发展为共同利益，并且后者脱离单独的个人而获得独立性，在独立化过程中又取得**普遍**利益的形式，作为普遍利益又与施蒂纳所谓“真正的个人”,即后来的“自我一致的利己主义者”发生矛盾。在这里，马克思、恩格斯发现，在后一种矛盾中既然“自我牺牲”被确认为是为了**普遍**利益，那么就可以由意识、观念缔造或推断出一个**理想**的，甚至是宗教的、神圣的利益。而实际情形是，在个人利益变为阶级利益而获得独立存在的这个过程中，个人的行为不可避免地受到物化、异化，同时又表现为不依赖于个人的、通过交往而形成的力量，从而个人的行为转化为社会关系，转化为某些力量，决定着和管制着个人，因此这些力量在观念中就成为所谓“神圣的”力量了。

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》,商务印书馆1997年版，第402页。着重号是马克思、恩格斯加的。

② 用马克思、恩格斯的话说，是“把施蒂纳的问题从那种浮夸的词藻译为普通话”。见马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第273页。

施蒂纳与马克思、恩格斯之间对这一问题的看法的根本差异在于，他不懂得这样一个事实，即在一定的、不以人的意志为转移的**生产方式**内，总有某些异己的不仅不以分散的个人而且也不以他们的总和为转移的实际力量统治着人们。施蒂纳是在思辨的王国中思考问题，而现在需要“从思辨的王国中降临到现实的王国中来”,“从人们设想什么回到人们实际是什么，从他们想象什么回到他们怎样行动并在一定的条件下必须行动的问题上来”,即把施蒂纳“觉得是**思维**的产物的东西理解为**生活**的产物”。[①]

马克思、恩格斯也注意到施蒂纳所指出的同一个人的两种人格的分裂。他们认为，这实际是个人发展的两个方面，而这两个方面同样是个人生活的经验条件所产生的，它们不过是人们的**同一种**个人发展的表现，所以它们仅仅在**表面**上是对立的。至于由发展的特殊条件和分工所决定的这些不同的人格之间的地位如何，最终个人身上哪种人格占主要地位，即将来的人们体现矛盾的这一面或那一面，是更像利己主义者还是更像自我牺牲者，那是完全次要的问题。这个问题也只有在一定的历史时代内对一定的个人提出，才可能具有意义。

施蒂纳对个人利益和普遍利益的矛盾的理解体现着“德国小资产阶级的形式”,其“利己主义者的现象学”视野下的个人总是并且也不可能不是从自己本身出发的，因此这种论调就显得非常“荒诞而粗鄙”。说其荒诞，是因为他只在幻想中看待和处理这一问题；说其粗鄙，是因为他根本没有依据事实和历史准确地理解和再现这一矛盾发生、发展的过程和机理。而这与那些“有时间从事历史研究的为数不多的共产主义理论家”的思路是根本不同的，只有后者才**发现**,“共同利益”在历史上任何时候都是由作为“私人”的个人造成的。他们知道，这种对立只是**表面的**，因为这种对立的一面即所谓“普遍的”一面总是不断地由另一面即私人利益的一面产生的，它决不是作为一种具有独立历史的独立力量而与私人利益相对抗，所以这种对立在实践中总是产生了消灭，消灭了又产生。马克思、恩格斯指出，我们在这儿见到的不是黑格尔式的对立面的“否定统一”,而是过去的由物质决

① 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第274页。

定的个人生存方式的消灭，随着这种生存方式的消灭，这种对立连同它的统一也同时跟着消灭。

上述看法上的差池导致的结果是，在施蒂纳看来，当时已经作为一种学说和运动出现的**共产主义**简直是不能理解的，因为共产主义者既不拿利己主义来反对自我牺牲，也不拿自我牺牲来反对利己主义。理论上施蒂纳只是诉诸情感的形式和独立的思想方式去理解这一矛盾和对立，为此又不得不大量地进行道德的说教，例如劝告人们应该彼此互爱呀，不要做利己主义者呀等等。而共产主义者则致力于揭示这种矛盾和对立的物质根源，认为随着物质根源的消失，这种矛盾和对立自然而然也就消灭，因此根本不需要向人们提出道德上的要求，不需要任何**道德**说教，相反，共产主义者清楚地知道，无论利己主义还是自我牺牲，都是一定条件下个人自我实现的一种必要形式。

由此，马克思、恩格斯得出结论，施蒂纳所谓由“通常理解的利己主义者”和“自我牺牲的利己主义者”向“自我一致的利己主义者”的过渡，从一开始就是建立在对前两种利己主义者范畴和对现实人的现实关系的一种错觉上面的。他认定，个人利益的代表是“通常理解的利己主义者”,其必然与共同利益相对立；但他不知道，这种共同利益是在现存的生产方式和交往方式的范围内才以普遍利益的形式而获得独立存在，从而在人们的观念中获得了理想利益的形式和意义的。他认定，共同利益的代表是“自我牺牲者”,其同以私人利益形式确定的个人利益相对立；他不知道，只是由于共同利益被人为地确立为普遍的和理想的利益，才有这种对立，没有物质根源与基础，哪里存在什么“普遍的和理想的利益”?

（三）人的二重化问题

但是，这是不是意味着施蒂纳对人的理解因此而显得非常简单和肤浅了呢？决不是。在《唯一者及其所有物》中他借谈论利己主义特别探究了“人的二重化”问题，悉心区分了“你（们）”与“你（们）的意识”、“你的存在”和“你的一瞬间的存在”、“创造者”和“创造物”、“假设的我”和“被假设的我”、“设定的我”和“被设定的我”等不同的层面。我们谨做如下的梳理和概括：

第一，为什么说“现实的人不是人”?

施蒂纳一般并不直截了当地说：你（们）不是人。他说：你（们）从来就是人，可是你（们）缺乏你（们）是人的意识，正因为如此，所以你（们）实际上不是真正的人。所以，你（们）的现象与你（们）的本质不符。你（们）是人又不是人。

马克思、恩格斯在分析施蒂纳的这一叙述逻辑时说，这“只不过是旧哲学的诡谲”，而施蒂纳在这里却轻信地接受并加以模仿了。他“转弯抹角地承认一定的意识也是有一定的人和一定的情况与之相符合的。但同时他又认为：他向人们所提出的要他们改变自身意识的道德要求，会引起这种改变的自身意识，而在那些由于经验条件的改变而改变的人们中，他所看到的只是那改变了的［意识］，此外再没有别的”[①]。因此，这是“意识同构成意识的基础的个人及其**现实**关系的完全割裂”。

我认为，这里的关键之点在于，这里的“意识”只是一种对“经验条件”、对“个人及其**现实**关系”的直观反映，对其变化的机械呼应，还是有自己的独立内容、价值意旨或如马克思、恩格斯所说的对人们的一种“道德要求”？很明显，施蒂纳关于“你（们）”与“你（们）的意识”的区分意义就在于，张显意识的价值、道德导引功能，真正使人的发展成为一种不断超越自我的过程。而这是需要肯定的。

第二，怎样在“你的每一瞬间的存在”中体会到“你的存在”？

施蒂纳说，正如每一瞬间的你是什么样子，所以你，这个你自己的创造物也是什么样子，并且就在这个创造物中你不要把你这创造者失去了。你比之你自己是更高的存在，就是说，你不只是创造物，而且同样也是创造者。[②]

这就是说，你在每一瞬间存在，表明你是一种被创造出来的东西，即是创造物；然而创造这物的创造者不是别的，就是你自己，是你自己真正的存在，你的存在。这告诉你，既要明了“你的每一瞬间的存在”的界域和局限，又要体悟它之中所包含的“你的存在”的成分和价值，把“你的每一

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第 279 页。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 39 页。译文有改动。

瞬间的存在”累积起来，不断向“你的存在”迈进。

第三，肉体怎样试图摧毁“精神的专制”、与精神征战？

既然精神具有提升人的境界、成就真正的自我的能力，那么对它的把握和追索为什么仍然充满艰辛乃至需要人付出毕生的努力呢？为什么“握有完全的统治力量”的精神并不能总是“凯歌挺进”、一蹴而就呢？施蒂纳认为，就个体而言，是“肉体”在与其进行抗争、对其提出异议。作为灵与肉的统一体，人“只能用肉体摧毁精神的专制”。因此，“一个人只有当他同样理解了自己的肉体的意愿时，才能完全理解自己，只有完全理解了自己，他才成为一个有理解力、有理智的人”。[①]为了说明这一问题，施蒂纳特别描摹了上一章我们分析过的那个场景，分析肉体与精神征战的过程是怎样发生的。在那个特定的场景中，那个姑娘的身体一夜没有离开过床榻，表面上根本没有发生什么事情，但在她内心世界却经历过怎样惊心动魄、天翻地覆的挣扎啊！肉体和灵魂、情欲和戒律、天性和道德、个体和社会之间的冲突和矛盾在她这里聚集，撕裂着她，考验着她。尽管最终“灵魂得救了”，精神占了上风，但肉体不也表达了其真实的情感和欲念，呈现出这个姑娘历经考验、锻造和创生的过程吗？

第四，“创造”为什么可以理解为“假设（被假设）”和“设定（被设定）”？

不用说，把人的发展诠释为“创造者”“创造”“创造物”而又使“创造物”向“创造者”回归的过程，在一般唯物主义者看来，这纯粹是在玩概念游戏、讲“热昏的胡话”，是不可理解的。考虑到此，施蒂纳特别做了诠释，说可以把“创造者”和“创造物”转变为“假设的我”和“被假设的我”，从而变为“设定的我”和“被设定的我”：

“从**我**这方面来讲，**我**是以某种假设为出发点的，因为**我**以**我**为**假设**；但**我的**假设并不力求完善，而只是作为**我的**享乐和吞噬的对象。**我**只靠**我的**假设吃饭，**我**只是因为吞噬它才生存。**因此**这个假设完全不是假设；**因为我**是**唯一者**，所以**我**全然不晓得假设的**我**和被假设的**我**的二重性，**但是我**吞噬自己，这只表示**我**存在着。**我**不假设**我自己**的存在，因为**我**还只不过在每一

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第68页。译文有改动。

瞬间在设定或创造**我自己**，并且**我**之所以存在，只是因为**我**不是被假设的，而是被设定的。而**我**之被设定又只是在**我**设定**我自己**的那一瞬间，也就是说**我**一身既是创造者又是创造物。”①

用“假设”、“设定”来诠释“我”、诠释“我”的“创造”是不是一种退而求其次的办法？是不是降低了“创造”的境界和层次呢？不是的。生发出这种疑问与人们日常中对“假设”、“设定”的偏见有关。而在施蒂纳看来，“假设”、“设定”不是随意的，“**我**只以**我**为**假设**”、为设定；不是可有可无的，“**我**只靠**我的**假设吃饭，**我**只是因为吞噬它才生存”；不是可以用直观来把握的，它消融了“假设的**我**和被假设的**我**的二重性”，由“在每一瞬间在设定或创造**我自己**”到“不是被假设”的“**我**的存在”，达到了“**我**一身既是创造者又是创造物”的境界。“假设”、“设定”是独属于人的伟大创造，是独属于“我”的生命运动和精神佐证。

此外，施蒂纳还谈到“不完善的我”和“完善的我”、“单一的生活”和“全面的生活”、“现实的人”和“反思的人”等方面，篇幅所限，这里就不再赘述了。精神世界的无穷奥秘和图景，人的无限可能和现实生存困境，处于矛盾、分裂之中而又力图统一和超越矛盾、分裂，可以说，施蒂纳与马克思、恩格斯，乃至与我们面临着相同的、人类恒久的难题，他的特殊之处在于，力图在不同于常识和常规的观念领域对其给予理解和解决。

（四）探求自身=创造=反思=虚妄？

施蒂纳的上述论证同样遭到马克思、恩格斯的批判，他们认为，如果把“探求自身”依托在所谓“创造”之上，而又把纯粹的“反思”视为“创造”本身，这种对利己主义、对人、对精神的理解必然是一种虚妄和幻觉。

首先，施蒂纳所谓的“创造”实际上只是一种纯粹的“反思”、“反思中的规定”。

---

① Max Stirner: Recensenten Stirenr, Wigand's Vierteljahrsschrift, Bd. 3, 1845, S. 183. 转引自 Inge Taubert: Die Kritik der nachhegelschen Philosophie. Zur Entstehungsgeschichte des Bandes der Deutschen Ideologie von Marx und Engels, Schriften aus dem Karl-Marx-Haus, Nr. 43, Trier, 1990, S. 58. 马克思、恩格斯在摘引这段话时，将其中所有的“我”和“我自己”都加了着重号，意在突出施蒂纳论断的“唯我”性质。

施蒂纳所谓作为创造者的“真正的利己主义者”对于作为创造物的人的关系是这样确定的：他先肯定人是具有其他特性的存在物，是肉体，以与肯定人为创造物的那种确定性，以与例如人作为有思维的、作为精神的人相对立。随后他又不再主张人是真正还具有其他特性的存在物，而只是一般地还有其他特性存在的一个简单观念，也就是说，作为不思维的、没有思想的或对思维漠不关心的存在物，然而当他发现这个观念是荒谬的时候，他又把它抛弃了。所以，马克思、恩格斯指出，这里创造性活动就在于，反思这样的一种规定（这里指思维）对他也可能是无关痛痒的，也就是说创造性活动就在于一般地进行反思；结果，假如说人创造了什么东西的话，那么他所创造的当然也只是“反思中的规定”。

这种“思维的绝技”明显来自于黑格尔。在《逻辑学》中，黑格尔指出：“本质以自身为前提，而这个前提的扬弃就是它自身。既然它是自身对自身的排斥，或者是对自身的漠不关心，是对自身的否定态度，因此，它把自己和自己对立起来……设定是没有前提的……他物仅仅是由本质自身假设的……因此反思仅仅是对自身的否定。”“作为提出假设的反思来说，它仅仅是设定的反思。因而它是自身和非自身的一个统一体。”[①] 在这里，作为仅仅“被设定的”我，作为创造物，也就是说，就他拥有现有存在来说，只是假象的我，至于说他是“本质”，是创造者，那只是由于他不存在，而仅仅是想象着自己。马克思、恩格斯说，施蒂纳关于人的一切特性，人的一切活动和他整个对世界的态度是他为自己制造的一个空洞假象，是“在客观事物的绳索上耍杂技”。他的“我”永远是哑巴的“我”、隐蔽起来的“我”，这个“我”隐蔽在他的那个被想象为“本质”的“我”之中。

其次，如果让“现实的人”屈从于“反思的人”，那么，“探求自身”必然陷入幻影和虚妄。

上文说过，施蒂纳也承认“现实的人”与“反思的人”的分野，并且认为作为创造物，“现实的人”往往会“燃烧起不平常的热情的火焰”，而作为创造者，“反思的人”则要借助于“反思”凌驾于这种热情之上。这种“凌驾”是通过什么体现出来的呢？不是行动，不是实践，而只是一种态度

① 黑格尔：《逻辑学》下卷，商务印书馆1997年版，第4、22页。译文有改动。

和信念。诚如马克思、恩格斯所说，施蒂纳“是用引人入胜的美文学的笔法来描绘的”这种关系，认为“反思的人”只要“冷酷无情”地、“毫不信任”地、像“死敌”一般地去窥视“现实的人”就行了，他并不需要实际地、认真地去对待。

至于“现实的人”作为创造物，包括了哪些具体的特征、属性和内容呢？马克思、恩格斯说，在施蒂纳叙述的任何地方也没有这些内容，也没有这些确定的特性（诸如人的思维、人的热情方面等等），他仅仅提供了作为创造物的内容在反思中的规定，仅仅提供了一种人的创造物的观念。他排除了我们认为人的一切为人所特有的特性是从哪里产生的、人通过什么途径形成这些特性、之后是不是需要通过“求得的材料来锻炼自己的思想”以便成为自己思维的所有者等问题。对“现实的人”的观照却无须操心其现实的社会关系，而在马克思、恩格斯看来，却正是“这些社会关系实际上决定着一个人能够发展到什么程度”。[①]

这样，在施蒂纳的叙述中，历史和现实就必然成为一种“虚构”，致使“最近的历史现象变成了原因，变成了较早的历史现象的创造者”，同样，“在自我一致的利己主义者那里，今天的施蒂纳变为昨天的施蒂纳的创造者，虽然用他的话来说，今天的施蒂纳乃是昨天的施蒂纳的创造物”。最后，要通过“反思”把这一切再颠倒过来，即在反思中作为反思的产物、作为观念，昨天的施蒂纳成为今天的施蒂纳的创造物。同样，在施蒂纳那里，客观世界的关系在反思中成为它的反思的创造物。[②]

那么，屈从于“反思的人”的“现实的人”最终要走向何方呢？施蒂纳特别告诫从“通常理解的利己主义者”转换为“自我牺牲的利己主义者”，“不要在‘自我舍弃’中寻求那个恰好把你同自身分离的自由，而要寻求自身，要成为利己主义者，但愿你们每个人都成为万能的我！”[③] 而恰恰是这个“万能的我”，在马克思、恩格斯看来，他“集中地结合了自我一致

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第295页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第300—301页。

③ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第198页。译文有改动。

的利己主义者的全部荒谬”！施蒂纳对人自身的探求最终变成了宣布道德训条，并且规定：人应当成为他还不曾是的某种东西，即利己主义者，而这个利己主义者又被确定为“万能的我”,“在这里特殊的威力从真实的威力中转变为**我**，转变为万能，转变为威力的幻想。”因此，探求自身，也就是要成为和现在的你不同的另一个你，而且成为**万能的**，那也就是说，成为空无所有、四不像、幻影！

最后，究竟该如何理解施蒂纳所说的“人的二重化问题”呢？

马克思、恩格斯也承认这些问题的存在，但他们认为只有离开思维、观念和意识领域才能理解和透视这些问题，进而寻找到现实的解决之径。“这不决定于意识，而决定于存在；不决定于思维，而决定于生活；这决定于个人生活的经验发展和表现，这两者又决定于社会关系。”如果一个人的生活条件使他只能牺牲其他一切特性而单方面地发展某一种特性，如果生活条件只提供给他发展这一种特性的材料和时间，那么这个人就不能超出单方面的、畸形的发展。任何道德说教在这里都不能有所帮助。并且这个受到特别培植的特性发展的方式如何，又是一方面决定于为他的发展所提供的材料，另一方面决定于其他特性被压抑的程度和性质。正因为思维是这一确定的个人的思维，所以这个思维就是由他的个性和他在其中生活的那些关系所决定的思维；就是说，有思维的个人完全没有必要对思维本身进行长时间的反思，才来宣告自己的思维是自己的思维，是自己的所有物，因为它从开头就是他所有的、具有独特性质的思维，而且正是他的这个独特性被施蒂纳视为这一特性的“对立面”,视为只在“自身”中存在的独特性。例如一个人，他的生活包括了一个广阔范围的多样性活动和对世界的实际关系，因此是过着一个多方面的生活，这样一个人的思维也像他的生活的任何其他表现一样具有全面的性质。因此，当这个人从思维转向某种其他的生活表现时，他的思维并不会僵化为抽象的思维，也不需要在反思上要什么复杂的花样。“它从开头就是按照**需要**时而消灭时而出现的个人整个生活中的一个因素。”①

马克思、恩格斯据此还从施蒂纳的生活环境解释了他为什么具有这样一

① 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第296页。

种看待问题的方式。认为像他这样“局限于地方范围的柏林教书匠或著作家”,他们的世界就限于从莫阿毕特区到科比尼克区，钉死在汉堡门以内，他们的可怜的生活状况使他们同世界的关系降至最低限度。“他们的活动仅仅是一方面辛苦工作，一方面享受思维的陶醉”。当他具有思考的需要时，他的思维不可避免地就会成为和他本人以及他的生活一样地抽象，使他有可能从他的生活世界中获得片刻的解脱，能够在思维中得到瞬间的享乐。“教书匠的思想在对这种经验的事实进行思考时也是按照教书匠的方式而反思和琢磨的。”当然，施蒂纳们的思想最终能超越地方的局限性还是仍然受地方局限性的拘束，这并不决定于施蒂纳，而是决定于世界交往的发展，决定于他和他所生活的地区在这种交往中所处的地位。这绝对不是因为人们在反思中想象他们似乎消灭了或者在想象中决定要消灭自己的地方局限性，而只是因为他们在自己的经验的实际中以及由于经验的要求造成了世界交往的这一事实，使个别的人在顺利的条件下可能超脱地方局限性。

应该说，马克思、恩格斯从现实出发的致思路向找到了透视利己主义的基点，一定程度上确实触及到了施蒂纳观察和把握这一问题的根本症结。然而，问题的复杂在于，基础与现象之间、存在与意识之间、现实与精神之间、社会与个体之间尚有非常多的、甚至几乎是说不清、道不明的中间环节，致使它们之间绝不仅仅只是决定与被决定的关系。因此，把人、人的精神和观念径直地还原为存在、还原为现实，决不意味着这些复杂问题完全得到解决。如果就像庸俗的唯物主义者所主张的那样以“胆囊分泌胆汁”的视角看待它们之间的关系，只从物、从存在、从现实出发寻找对人、人的精神和观念的解释和理解，那还有什么人的价值和独立？还有什么精神、观念的博大无边和丰富多姿？还有什么超越自然世界的“第二自然”？无疑施蒂纳在《唯一者及其所有物》中是有些走极端了，但他以自己的方式说明，不排除人的精神追索之路上的各种现实的羁绊，不置身于纯粹的观念领域和精神范围，是不能真正理解人性的复杂和无限、精神的多种层次和境界的。这样看来，在相对有限的界域和意义上我们又不能不说，他的观点还是有合理性和价值的。

三、思维能否“建构”世界

（一）“开列清单”凸现“思维绝技”的特点

在《圣麦克斯》章的《启示录或“新智慧的逻辑”》一节，马克思、恩格斯一开始就“开列了一张清单”,集中倾诉对施蒂纳此书的鄙视和不满：

> “思维的肤浅、杂乱无章，不能掩饰的笨拙，无尽无休的重复，经常的自相矛盾，不成譬喻的譬喻，企图吓唬读者，用**“你”** **“某物”** **“某人”**这些字眼来系统地剽窃别人的思想，滥用连接词（**“因为”** **“所以”** **“因此”** **“由于”** **“因而”** **“但是”**等等），愚昧无知，拙劣的断言，庄严的轻浮，革命的词藻和温和的思想，莫知所云的语言，妄自尊大的鄙陋作风和卖弄风骚，提升听差兰特[①]为绝对概念，依赖黑格尔的传统和柏林的方言。总之，整个四百九十一页的一部书就好像是按照朗福德的方法所煮出来的一碗淡而无味的杂碎汤。”[②]

这种酣畅淋漓但又不无偏激的指责针对的就是施蒂纳的思维。按照马克思、恩格斯的说法，施蒂纳“天才的基础就是构成他的特殊的思维绝技的许多突出优点”[③]。他们把这种思维看成是一种“逻辑上的戏法”,而这种戏法就是对已经从观念上加以理解的（“完全确定”的）事物或实在再做主观上的处理，即把关于该事物或实在的一系列观念中的某一个或某个概念中的一个方面抽象出来，作为最为重要的方面（“始终是独一无二的方面”），并

---

① 听差兰特（Eckenstehen Nante）是卡·荷尔泰（K. Holtie）的《柏林的悲剧》中的人物之一。著名的德国喜剧家弗·贝克曼根据这个形象创造了通俗的滑稽戏《听差兰特在受审》。兰特这个名字便用来指那种随时用柏林方言说俏皮话的高谈哲理的小丑。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第305页。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第305页。

且进一步把它当作诸观念中或这个概念中决定其性质和结构的方面（“唯一的规定性”），而把其他观念或概念中的别的方面作为另一种独特的东西来与这一方面相对立。

在马克思、恩格斯看来，施蒂纳之所以要做这样的处理，不在于他的“精明”，而是由于像他这样的德国理论家当时所处的普遍困惑状况而生发出来的一种思考方式。面对复杂的社会现实和精神世界，他们不是深入研究其具体状况和实际历史，而总是习惯搬弄一些外在的范畴所表征的对立的方面，如单一与普遍、私人利益与普遍利益、普通的利己主义与自我牺牲精神等等，他们主观臆造出这些对立面之间的“**细微区别**”，用“**也**”这个字眼来表示这种区别的同时并存，又用“**既然**”这个更空洞的字眼把它们彼此分隔开来，最后在双方之间进行一些最细微的让步和妥协，这样就自认为完成了对事物和现象的“有效的”理解和透视。比如，在施蒂纳们的“观照”下，“剥削”被解释成人们怎样互相盘剥但又不损害另一个人的利益；“私有”被区分为某物可能是“我”所固有的或是别人给“我”的；与此相联系的“劳动”，被区分为同时并存的“人”的劳动和“唯一者”的劳动；“必需品”被区分为“人”的生活所必需的东西和“唯一者”生活所必需的东西；“个性”被区分为属于纯粹的个性和实质上是偶然的个性；“贫困”被区分为属于“个人褴褛衣服”的和属于“个人皮肤粗糙”的；“否定”被解释为“完全摆脱”的和“占为己有”的；“牺牲”分为牺牲自己的自由还是牺牲自己的独自性；“交往”被解释为我同别人的交往成为约束我的东西和我同别人的交往成为个人的关系的东西；等等。在施蒂纳看来，这些对立的方面之间的区别只是“细微的”，“这一切都是一回事”，但逻辑上的区分使我们理解了这些现实和现象，即在观念上“完成了细微事物”。

但是仔细的甄别就可以看出，在这些区分的两个方面之中“有一部分完全是微不足道的”，另一些部分则了无“任何意义和内容”，实际上，这些区分真正的实质可以就说是施蒂纳的“个人创造世界的活动”与“个人从世界获得的推动力”之间的区别。这里施蒂纳存在一个矛盾：一方面他试图以思想意识创造世界，另一方面他又盲目地依赖于世界，即上述议题本身都是现实存在。在马克思、恩格斯看来，如果施蒂纳在这里更深入的研究一下人对世界的依赖关系以及人从世界获得“推动力”的情形，也就是说，

从世界、从这个“推动力”对人所起的作用的全部范围和各种不同形式方面进行更深入的研究，那么他就不会煞费苦心地杜撰那些微不足道或者没有意义的对立面了，也就不会把它们用“也”和“既然”来联系起来相提并论，把“一般人的”和“唯一者的”相提并论了，也就不会让一个和另一个有所争执，或一个从后面进攻另一个了。施蒂纳着眼于这些毫无由来和现实意义的东西，却“把所有现实的、实践的和思想上的区别全都抛开了”[①]，致使一系列复杂的社会情形在他的“观照”下呈现出与实际状况完全不同的性质和图景。

一句话，施蒂纳的思维不是真实地认识、反映了世界，而是曲解、“生造”了世界。

（二）通过语言叙述完成对“世界”的“建构”

仔细深究起来，施蒂纳以思维理解、“生造”世界是通过一种中介来实现的，这就是语言及其应用。具体说来，有以下几种形式：

首先是同位语方式

同位语（die Apposition）方式来自数学中的无穷级数的逻辑形式，即为了把一种观念变成另一种观念，或者为了证明两种在现实中完全不同的事物是有关系的甚至是等同的，就寻找某些中间环节，这些中间环节或者在意思上，或者在字源学上，或者干脆在发音上，可以用来在两种基本观念之间建立某种联系；然后这些环节就以同位语的形式，和第一种观念关联在一起。当诸同位语的链条把很多观念串联起来以至可以接拢的时候，就用一个破折号把后一种观念也作为同位语搭在一起，这项推理也就完成了。此外，同位语还可以被反转过来，从而把更多的新的更复杂的观念连接起来，并得出自己想得到的结果。

马克思、恩格斯指出，施蒂纳运用同位语有两种具体方法：一种是纯粹逻辑的方法，他用这种方法把作为世界的反映的观念“神圣化”，也就是用同位语任意把尘世之物变成“圣物”；另一种是历史的方法，他用这种方法

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第307页。

来把各种不同的时代及其事件扯在一起进行联系，同时又把每一个历史阶段都定性、归结为一个唯一的词，而最后的结果是，历史系列的最后一个环节和第一个环节间没有发生间断，最终这个系列的一切时代都被定性、归结为一个唯一的抽象范畴，例如“唯心主义”、“对思想的依赖”等等。这样通过使用同位语，历史的发展就具有了一种进化的外表，他就把对历史的总结（即书中“结束语”）说成是历史系列的第一个时代的完成，而把中间环节说成是引向最后的完善的阶段的上升的发展阶段。

而在马克思、恩格斯看来，所谓“联系”只能是现实之物或历史现象之间真实的关系，而作为它们各自存在状态的反映的观念之间的关系也只是现实关系或历史关系的反映，除此而外，观念本身所谓“或者在意思上，或者在字源学上，或者干脆在发音上”的联系只是一种“似是而非”的联系；施蒂纳幻想通过这些中介环节建立观念之间的关系，最终是“要人和（现实）起点越离越远，而距人想达到之处越来越近”，这套戏法不过“是思想走私的一个窍门”[①] 罢了。

其次是同义语方式

除了同位语，施蒂纳还以各种方式利用同义语（die Synonymik）来构建事物之间的关系。如果说前一种方式是指，如果两个字在字源上有联系或者哪怕只是在发音上有些相似，它们就被当成彼此有连带关系了；那么现在又认为，如果一个字具有各种不同的意义，那么它就可以按照需要时而作这一种解释，时而又作另一种解释，而且施蒂纳造成一种假象，似乎他是从各种“变形”的角度来说明同一种事物的。所以马克思、恩格斯说，**翻译**也是施蒂纳玩弄同义语的一个特殊方面。比如，他在翻译中用德语中的一个词来解释法语或拉丁语中的一个词，而这个德文词如果只有那个法文词或拉丁文词的一半意义，并且除此以外它还有其他完全不相干的一些意义，施蒂纳就不管不顾了。让我们看一看有关同源的同义语的一个例子：

“Gesellschaft〔社会〕这个词的根源是Sal。如果Saal〔大厅〕里有

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第308页。

许多人，那末**大厅**就是使他们处于社会之中的原因。他们**在社会中**，并且至多构成一个**沙龙社会**，因为他们是用普通的**沙龙辞令**进行交谈。至于我们所谈的真正的**交往**，必须认为这是不以社会为转移的。”[①]

在这段话中，施蒂纳先后把 Gesellschaft（社会）–Sal（建筑物）–Saal（大厅）–Salon（沙龙）几个词根据词根、词源关系将其词义联系起来。在马克思、恩格斯看来，这种联系完全是虚构的；只要稍微深刻地研究一下字源学并查看一下任何一部语源辞典就可以知道，这些联系是没有道理的、非法的：第一，把 Sal 视为 Gesellschaft 的词根这种说法本身就是不对的，“因为任何词的**原始**词根都是**动词**”，而 Sal 在古代南部德语中的意思是**建筑物**[②]；第二，施蒂纳在这里把 Saal 等同于 Sal 硬扯进来，即把“大厅”与“建筑物”联系起来，这“未免太随便了”；第三，这还不算，Saal 立刻又变成了 Salon[③]，于是 Gesellschaft 就变成 Salon，也就是“社会”变成了“沙龙社会”了。马克思、恩格斯指出，在这个“社会”中，“只有词句的交往，而没有任何现实的交往”[④]。他们循此方法如法炮制，将 Gesellschaft（社会）–selig（天堂极乐的）–heilig（神圣的）–das Heilige（圣物）联系起来，Gesellschaft 就成了 das Heilige，这样施蒂纳所最看重的把“社会”变成“圣物”的想法也就实现了；将 Gesellschaft（社会）–Sal（建筑物）–Ranvo（房屋）–Graf（伯爵）–Grafschaft（伯爵领地）联系起来，Gesellschaft 就成了 Grafschaft，于是共产主义者的“社会”就成了“伯爵领地”了——“还有什么比这看起来更简单的呢？”

施蒂纳通过使用同义语方式，一方面是把经验的关系变成思辨的关系，例如，对 Spekulation 这个在实际生活中（意指“投机”）和哲学层面上（意

---

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 236 页。译文有改动，着重号为马克思所加。

② Kisello、Geselle 的意思是同住者，Gesellschaft 就是从 Geselle 演变来的。

③ Salon 是近代法语演变中形成的一个词汇，马克思讽刺施蒂纳的这一过渡说，“仿佛古代南部德语中的 Sal 和近代法语中的 Salon 并没有近千年的间隔和若干英里的距离似的”，见马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第 310 页。

④ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第 309—310 页。

指“思辨”）有双重含义的词，他先按照后一方面来理解，表达了对这层意义的看法（他说，自己“反对哲学思辨”），这样一来，仿佛他也就算批判了这个词也能表达的那些现实的关系，即“取消了他一窍不通的商业投机了”。另一方面，他借助同义语又把许多表征资产者的关系变成个人的关系，并且认为，如果不在个性、“独自性”和“唯一性”上触动个人，就不能触动这种关系。例如，他特别指出 Geld（金钱）-Geltung（效用）、Vermögen（财产）-vermögen（有才能）等等之间的字源上的联系。这表明，施蒂纳的同义词方式，实际上是按照自己的意图消解了互相关联、互为表里的现实与观念、实践与理论之间的差异和障碍。

马克思、恩格斯指出，“同义语和同位语结合在一起形成了施蒂纳那套**骗人把戏**的主要杠杆”。[①]

第三种方式是“穿插内容”和“一再重复”

施蒂纳为了体现语言的歧义性、思维的复杂性和逻辑的多样性，在叙述中经常插入一些“插曲”和反复重申之前的论断。用马克思、恩格斯的话说，在自己的书中，他时常把属于该书另一部分的一段“插曲般地”穿插进来，而这些插曲，“不能期望是别的东西，原来只是一些似是而非的东西”，只是在其他地方、在其他招牌下已经重复过多次的那些词句的再一次的重复，而且经常要“离开正题”来进行。这样一来，他就“使所谓贯穿自己思想发展的那根本来就支离破碎的线更加支离破碎了”；而且由于不厌其烦的重复，使读者对任何甚至最明显的层次区分和断裂也觉察不到了。马克思、恩格斯指出，“任何人读这部‘圣书’[②] 都得习惯于这一切，最后还须甘愿忍受最讨厌的事”。[③]

马克思、恩格斯的这种评论是公允的吗？我们看到，基于对精神问题理解上的差异，施蒂纳在全书中的确是以描述性的、反复强调、甚至有轮回叙述等方式来陈述对这一复杂世界的见解的，但他这样做也不是随意为之、毫

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第 311 页。

② 指《唯一者及其所有物》。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第 312 页。

无道理的；考虑到精神本身的独特性、非世俗性、超常规性和超逻辑性，他才采取这种异于通常的、忌重复、力求完整而逻辑地勾画和叙述方式。马克思、恩格斯在这里的指责显然是基于他们把精神还原为现实进行解释的思路的。

最后一种方式是概念-等式推演

“概念”是逻辑的真正的高峰和顶端。在施蒂纳那里，正如黑格尔在《逻辑学》第三篇《概念论》中所阐发的那样，概念就是“**我**”,就是作为我的逻辑。就是说，在概念中包含或体现着**我**对世界的纯粹关系，即包含或体现着现存的一切实在的关系；在概念中提供了适用于一切推论的公式，而且可以把现世诸概念都归入这一公式。从上面的叙述中也已经可以看出，施蒂纳如何借助这种公式“力图”把各种事物理解为各种纯粹反思的规定，例如同一、对立等等。马克思、恩格斯在这里随便举了一个例子，拿“**我**”和人民的关系来看施蒂纳如何进行推演：

我不是人民→人民=**非我**→**我**=**非**人民

就是说，对于施蒂纳的“我”而言，他是“唯一者”,是不可替代和重复的精神存在。在全书的序言中，他特别排除过对“我”所构成的障碍的那些因素，强调它们之间的对立性和不可融通性，这其中就有“人民”这一因素，即“**我**不是人民”。既然“**我**不是人民”,那也就可以说“人民是非**我**”,进一步推导，就可以说“**我**是非人民”。于是，在“**我**”与人民的关系问题上就可以得出结论：**我**是人民的否定；人民的**我**是不存在的；人民的**我**就是**我的我**之否定；等等。

上述手法的要点在于：第一，施蒂纳把最初属于系词的否定“不是”,先改属于主语“我”然后又改属宾词“人民”;第二，他在结论中把“非”的含义，按照其需要理解为区别、差别、对立和否定，而否定也是“绝对的消失、完全的否定”,这样一来，“我不是人民”这个判断经过同义语就变成了“我是人民的消失”这个“新发现”了。马克思、恩格斯说，在这种等式的推论中，施蒂纳甚至不需要把握和具备任何一种现实的关于人民的观念，只要知道“我”和“人民”“是完全不同的东西的不同的名称”这样

一种思想主旨就够了；只要知道在“我”和“人民”这两个词中没有一个字母是相同的就够了。用这种方法，还可以随心所欲地（ad libitum）来进行关于自由、幸福和富裕等问题的思辨推演[①]，强化“我”与“人民”的对立，甚至得出这样的结论：**我**不仅要否定是人民的自由、幸福和富裕，而且要否定人民本身。同样也可以以这样的方式确立对“国家”否定[②]。这套手法可以说是施蒂纳论证和衡量**我**的“唯一性”的一条标准。

进一步深入分析还可以发现，作为施蒂纳上述等式推论的基础命题是：**我**不是**非我**。而这个**非我**可以获得各种不同的名称：一方面是以上所说的具体观念的名称，例如人民、国家等等，另一方面可以是纯逻辑的名称，例如自在的存在、异在等等。接着施蒂纳又把与**我**相对立的**非我**确定为：**非我**就是异于**我的东西**，就是**异物**。因此**非我**对**我**的关系就是异化的关系。这样一来，施蒂纳由概念推演引申出来的现实关系只是非我的各种不同的而且只是名称有所不同的变化而已，而关于这些现实关系本身，他根本没有触及过；他只是把一切现实的关系和现实的个人都预先宣布为异化的存在，把这些关系和个人都变成关于异化的完全抽象的词句罢了。

但在马克思、恩格斯看来，问题的关键恰恰相反，“由于这些现实的关系是（现实的）个人本身的关系，而把这些关系说成**非我**的关系的人恰恰证明自己对这些关系毫无所知”[③]！施蒂纳不是从现实个人的现实异化和这种异化的经验条件中来描绘现实的个人，而是用关于异化、**异物**、**圣物**的空洞思想来代替一切纯经验关系的发展。按照他的推论，因为**我**之外的一切都是**异物**，而一切异物都是枷锁、镣铐，所以，一切异物都变成了一种**假象**，一种**观念**。他摆脱这种观念的方法，如同要求像“非自我一致的利己主义者”向“自我一致的利己主义者”过渡一样，要人们改变自己的存在和意

① 即从基本等式“人民＝**非我**”出发，人民＝**非我**→人民的自由（幸福、富裕）＝**非我的**自由（幸福、富裕）→人民的自由（幸福、富裕）＝**我的**非自由（幸福、富裕）→人民的自由（幸福、富裕）＝**我的**不自由（幸福、富裕），于是可以得出结论：奴役就是人民的自由；**我的**不幸福、**我的**痛苦就是人民的幸福；**我的**贫穷就是人民的富裕。此外还可以从基本等式“**我**＝非人民”出发进行推论。

② 即：我—不是国家→国家＝非**我**→**我**＝国家的“**非**”→国家的**无**＝**我**，或者换句话说：**我**是国家消失于其中的“创造性的**无**”。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第316页。

识，向“我”提升和进发，只有这样，世界上的一切才会安排得很好（all right）。

总之，施蒂纳处理问题的方式就是，通过对一切**现实**关系的批判，把这些关系宣布为“人”的异物，而把他同这些关系的斗争归结为他同他关于这些关系的观念的斗争。关于现实存在和历史现象，他诚心相信思想家们的各种解释和哲学的幻想，他把那些那种脱离经验基础的、思想的、思辨的**现实**表现当作现实本身。马克思、恩格斯特别指出，他是把自己所属的小资产者阶层关于资产阶级的幻想当作资产阶级的“神圣本质”，因而才会设想这些神圣本质只与思想和观念有关。他们感叹说，在施蒂纳那里，人们变成“圣者”是多么容易啊！当人的思想脱离了自己的现实和自己的经验关系以后，“人”就可以被理解为盛纳这些思想的简单容器了，这样一来，例如由资产者就变成了“神圣的自由主义者”，现实的人就变成“唯一者”了，根本不需要时代、实践和现实的磨难和历练。“成为真正的人”，就这么容易吗？

（三）借助观念转换实现对现存世界的“占有”

施蒂纳可能也意识到，思维所建构的世界并不是“现存世界”，至多只能算是“圣化了”的现存世界，因此还需要“批判和吞噬现存世界”，即实现对现存世界的“占有”，使其成为思维的所有物、人的所有物、我的所有物。所以，马克思、恩格斯说：“**圣物**世界归根结底集中于‘**人**’”[①]。如果说，在《唯一者及其所有物》的第一部分《人》中，施蒂纳是把“人”当作过去全部历史的积极的主体和归旨，那么，在第二部分《我》中，他是把“人”的这种统治扩展到全部现存的物质世界和精神世界，扩展到现存个人的一切特性。一切都是属于“人”的，因此世界就变成了“人的世界”。

施蒂纳所谓对世界的“占有”是通过下述方法实现的：

方法之一，是抛弃作为现存事物或现象反映的那种观念，而把其看作是人的异在、异物，是“圣物”的现实存在方式，处于一种不完满的状态，

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第332页。

但是已经是思维的产物，因而也就变成思维的财产了。在前面所引的那些等式中，已经包含了这种占有的基本公式，马克思、恩格斯说，这也就是“我”在对现存事物不再“尊敬”以后用来占有世界的方法。很显然，施蒂纳是站在一个“唯一者”（即“自我一致的利己主义者”）的高度来俯视世界的，现在为了变成世界的“主人”,他只要把世界变成“唯一者”不完善状态或未来的导引就行了。

方法之二，是把现存事物或现象视为人的特性或人的部分特性的体现或“分有”,而当需要确立关系的时候，就把它变成与“人”的关系，变成“人”的存在方式的一个方面。这种特性不是或不完全是事物本身的特性，而是事物所体现的与“人”有关的特性，“人”的特性，如果后一种特性脱离了其事物本身所赖以实现自己的那种关系，因而特性变成纯粹的人的观念，也是可以的。诸如，民族、宗教、家庭、法和国家等等，作为社会现象或产物，它们本来具有多种多样的特性，其中很有一些是不以人的意志和精神观念为转移的，而施蒂纳只看中它们之中与人、与人性有关的特性，例如民族性中的“骄傲”、宗教中的“信仰”、家庭中的“爱”、法中的“合法性”、国家中的“政治活动”等等，其他特性都是无足轻重的，只有这些特性是“我”“绝不会放弃”的，经过这样一种思考，“我的主人”的地位就得到了确立。

方法之三，是施蒂纳看到，当现存事物或现象的那些被弃之不顾的特性作为一种异在的力量使人实际上感觉到其压力的时候，谁都会产生一种自然而然的疑问：不能容纳和包含事物或现象所有的特性，算什么人的“神圣的力量”呢？怎么能说事物或现象被人“占有”呢？在这种情况下，施蒂纳的处理方式是，他干脆认为这些异己的力量就是人所没有的，是“自己的无力”;这方面的欠缺并承认这种无力也是自己的特性，正好证明人作为创造者与创造物不一样，而作为创造者每时每刻都凌驾于这些创造物之上。马克思、恩格斯说，面对那些异类的特性，施蒂纳“只须把自己说成是创造者就可以克服这种特性了。因此，在不得已的时候他就认为，没有某一特性也就是他的特性。”[①] 他们举了两个极端的例子来嘲笑施蒂纳的这种思考：

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第333页。

一个是，如果施蒂纳饿死了，那么并不是因为没有食物，而是因为他拥有“自己的饥饿”,因为他有“自己的饥饿”的特性；另一个是，如果他从自己的窗口跌下来，跌断了自己的脖子，那么这也不是由于重力使他跌下来，而是因为“没有翅膀”和“不会飞翔”是他自己的特性。

方法之四，即施蒂纳运用得最有成效的方法，是他把凡是作为人的一个特性的对象的事物都说成是作为人的财产的对象。在他看来，只要通过人的任何一个特性就和这个对象有了关系，而这种关系的状况、状态和性质等都是由人来确定的。在这一意义上，可以说对象成了人的对象、人的观念的对象；而凡是人的观念的对象的东西，作为人想象的对象，也就是说，作为人关于一个对象的观念，都是人的观念，都是人的财产。

此外，凡是在人影响范围之内的任何其他的人也是人的对象，“而且作为他的对象也就是他的财产”,他的创造物。在这里，其他人可以说就是“我”的另一个存在。施蒂纳据此模拟了两个“我”的对话：每一个我都对另一个我说：“对**我**说来，**你**只是**我**所看到的你，也就是说，**你**是**我**的对象，而因为是**我**的对象，也就是**我**的财产”[1]。因而你也就是我的创造物，我随时都可以作为制造者把你这个我的创造物吞噬和吸回我中。但是，较之于物不同的是，这里不同的人之间作为主体必然会发生矛盾，即每一个**我**都认为另一个**我**不是所有者，而是自己的财产；不是我，而是为他的存在，是客体；不是属于自己，而是属于他、属于别人的，也就是异己的。为此，施蒂纳主张，“我们不妨把两个我看作是他们自认为是的东西”,看作是所有者，是属于自己本身的，“而把他们彼此把对方认为是的东西”,看作是财产，是属于异己者的。它们是所有者，同时又不是所有者。

可以看出，在施蒂纳的上述论述中，无论是人对事物的关系，还是人对其他人的关系，重要的并不是它们各自之间现实的关系，而是作为主体的每个人能把异物、他者、把自己想象为什么和在自己的反思中它们各自是什么。按照施蒂纳的推理，既然凡是对我说来是对象的事物通过他的任何一个特性的中介，而也就是他的对象、他的财产，于是人就可以宣布自己是每一

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》,商务印书馆1997年版，第151页。译文有改动，着重号为马克思、恩格斯所加。

个对他说来是存在的对象的所有者。施蒂纳就是用这种方法把他的周围世界说成是他的财产，而把自己说成是世界的所有者。另一方面既然每个对象，对我说来，不仅是**我的**对象，而且也是我的**对象**，那么每一个**对象**都可以不管内容如何而被说成是**非自己的东西**、**异物**、**圣物**。因此，同一对象和同一关系可以同样容易和同样有效地被宣布为既是圣物又是我的财产。这一切都取决于着重点放在“**我的**”上呢还是放在“**对象**”上。

在马克思、恩格斯看来，施蒂纳以思维占有世界的方法与建构世界的方法基本一致，只不过是同一种“转变”的两个不同的“变形”而已。以上几种方法都不过是肯定地表达对上节所述等式中被设定为与“**我**”不同的**异物**的否定，而这种否定，也像上面所说的那样，又有各种不同的含义。首先，否定可以纯形式地加以规定，而丝毫也不涉及事物的内容。其次，宾词或谓语的全部范围、全部内容，都可以被根据己意任意否定，例如以上在谈到宗教和国家的时候，就是如此。第三，可以只否定一个系词，只否定我对谓语的一向异己的关系，而把着重点放在“**我的**”上，这样“我”就作为所有者来对待“我的”财产了。

在这种情况下，物的特性、人的特性及其与人的实际关系都失去了任何意义，它们都由于被“我”吸回“我”中而消融在“我的”“我”之中。这时关于每个特性，就绝不能再说它现在是什么，它仅仅在名义上是过去所是的那种东西。它作为“我的”、作为消融在我之中的规定性，无论对其他人或者对我说来，都没有任何规定性了，它只是由我所设定的了，只是假象特性了。我的思维就是如此；不仅我的那些特性如此，就连和我有关系的以及实质上也只是我的特性的那些事物也是如此。

行文至此，马克思、恩格斯沿袭上文对那些简单等式的分析而特别研究了一下施蒂纳思维中的“**对偶式**”。其最简单的形式如：

人的思维——**我的**思维、利己主义的思维

按此，可以转变成各种形式，如：

货币是**人**（使用）**的**交换手段——**我**（自己铸造）**的**货币是利己

主义者使用的交换手段；一般的法即**人的**法——法就是**我**（认为对）**的**东西；法是**人的**权力——权力是**我**的法①。

就是说，只要记住前项中的“人的”和后项中“我的”，而不管其他具体内容就可进行各种对偶式的推论，从而完成“人”对“世界”的“占有”。在这里，任何内容实际上已经没有任何意义了。所以，马克思、恩格斯说，这些对偶式都只不过是上述那些否定等式的肯定的移项，从那些否定的等式中，总是在最后得出对偶式。“这些对偶式在天真的伟大和伟大的天真方面都超过了这些等式。”②

过去施蒂纳把一切事物都看作是存在于人之外的**异物**、圣物，同样，现在他又把一切事物都看作是人的作品，是由于人才存在的某种东西，是人的财产。既然他把一切事物都变成了人自己的特性，那么他只要像作为自我一致的利己主义者对待其原初特性那样来对待一切事物就行了。就是用这种方法人变成了世界的主人。但在马克思、恩格斯看来，作为所有这些占有形式的基础的这种“逻辑实验”，只不过是**言语**的一种形式，即**义释**，只不过是把一种关系改写成另一种关系的存在方式而已。正如我们刚才所看到的，每一种关系都可以被描写为财产关系的一个例子，同样他也可以把每一种关系描写为爱、权力、剥削等等的关系。施蒂纳“在哲学思辨中找到了这个现成的、在哲学思辨中起一种主要作用的义释法。”③

既然施蒂纳的全部活动只限于就他从哲学传统中承袭下来的思想世界“玩弄”一些的诡辩的把戏，所以不言而喻，现实世界对他说来根本是不存在的，或者说，对世界本身他连碰也没有碰到。基于此，马克思、恩格斯说，施蒂纳对世界的实际态度是非常保守的，“如果他想批判，那末世俗的批判恰好是在神圣的灵光消失的地方开始。当前社会的交往形式以及统治阶级的条件同走在前面的生产力之间的矛盾愈大，由此产生的统治阶级内部的

① 这个等式可以简单地归结为：作为我的法的权力=我的权力。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第338页。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第338页。

分裂以及它同被统治阶级之间的分裂愈大，那末当初与这种交往形式相适应的意识当然也就愈不真实，也就是说，它不再是与这种交往形式相适应的意识了；这种交往形式中的旧的传统观念（在这些观念中，现实的个人利益往往被说成是普遍的利益）也就愈发下降为唯心的词句、有意识的幻想和有目的的虚伪。”[①] 但是，这些东西被生活揭穿得愈多，它们对意识本身的作用愈小，那么它们对自身的捍卫也就愈坚决，而这个标准社会的语言也就愈加虚伪，愈加道德化，愈加神圣化。这个社会变得愈虚伪，那么像施蒂纳这样轻信的人也就愈容易到处发现关于圣物、关于理想的观念。而在施蒂纳那里，“人”只是概念、观念的另一个名称而已。人们的这个脱离了现实事物的观念和思想，必然不是以现实的个人，而是以哲学观念中的个人，以脱离了自己的现实而只存在于思想中的那个“人”,也就是人的概念为其基础。这样一来，他所谓“占有”的世界，就不是现实的世界，而是他在观念中、在哲学中对世界的言说和臆造。

（四）思维在现实中遇到的困难

支撑马克思、恩格斯做出上述判断的依据是，在他们看来，施蒂纳的思维观无论从实际上还是从逻辑上看，都会遇到诸多困难：

第一，如何处理现实内容的多样性？

由于现实世界的具体内容太繁杂了，因此思维在批判和透视任何一个确定事物时也必须抛开其抽象性（“神圣性”），而只批判和分析这个确定的内容本身。施蒂纳绕过这块暗礁的方法是，他把所有确定的现实的东西都只当作“观念的”、“圣物的”“例子”来看待；就像在黑格尔《逻辑学》中用原子或个性来解释“自为的存在”,引用太阳系、磁力或性爱作为引力的例子一样。因此，马克思、恩格斯说，《唯一者及其所有物》一书中充满了例子决不是偶然的，而是由书中所运用的思想发展的方法的本质造成的。对施蒂纳来说，“唯一的”可能就是歪曲现实事物、造成内容的假象，就像塞万提斯在《堂吉诃德》中所呈现的荒诞意象和情形一样。

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第331页。

而在马克思、恩格斯看来，在现实事物不是“观念的”、“圣物的”显现的条件下，我们只有根据事物的特有规定性来谈论事物。比如，现实表明，劳动不是地租，而地租又不是国家，因此我们就需要确定一下：什么是国家、地租、劳动。而施蒂纳采用的方法却是，先谈论国家、劳动的概念、理念，然后把诸如爱、互相存在、存在物、统辖个别人的权力等等说成“一般国家”的特征；至于谈到劳动，他更无视现实的异化劳动，而认为劳动是生活的任务、使命、职责。这就是说，国家和劳动预先被他列为一个按照这种方法安排好的“圣物”的特殊的种，然后这个特殊的圣物又被消融在一般的“圣物”之中。而关于现实的劳动和国家的情形，其具体、实际的特征和内容却什么也没有说出，相反它们被认为完全是多余的。但马克思、恩格斯认为，只要撇开那些抽象、虚构的观念，对这些特征和内容仔细考察一下，就可以看出施蒂纳关于现实事物既没有提供任何真实的特征，也没有提供任何真实的内容，而全是一些无稽之谈，这种廉价的“思维的绝技”甚至在它认识对象以前就已经解决了任何对象的问题了。

第二，如何处理不同个体之间的“唯一性”?①

按照施蒂纳的理解，每个人都是和其他的人完全不同的“唯一的”个人；既然如此，在一个人看来是异物或圣物的东西，对另一个人说来它们就不应该是异物或圣物。像国家、宗教、道德等等这些词汇，现代人是不会感到迷惑的，因为它们只是许多个人的和社会的现实关系的抽象。但由于个人对待这些对象的态度不同，所以对每一个唯一的个人说来这些对象又变成了唯一的对象，即只是名同而实不同的对象。因此施蒂纳其实顶多只能这样说：国家、宗教、道德等等，对我施蒂纳说来，是异物、圣物；对其他人来说，就不是。然而，他在其书中又不是这样来看它们的，而是把它们都看成“绝对的圣物”,即对一切个人说来都是圣物。这显然是矛盾的，所以，马克思说，施蒂纳很少想到要把每一个“唯一者”作为衡量他自己的“唯一性”的标准，相反，他非常想把他自己的“唯一性”当作衡量其他一切人的标准和道德规范，“他要作为一个真正的道德学家硬把所有其他的人捆在他的

① 马克思把这一重困难称为“暗礁”,并且认为当施蒂纳按照自己的方式进行思考时必然要碰上这块“暗礁”。

普罗克拉斯提斯床[1]上。"[2]

在现实生活中，不仅人与人之间各不相同，就是每一个人在自身中也有不同的、甚至相反的方面。施蒂纳看到了这一点，所以当他把人作为自己的一种特性的占有者对自身进行反思，也就是说把自己看作是并且确定为具有规定性的"我"时，他就把其他特性的对象和这些其他特性本身确定为**异物**。例如，他认为，对人的肉体说来是对象的东西，对人的精神说来就是异物；或者，对人的休息的需要说来是对象的东西，对人的活动的要求说来就是异物。马克思说，他就是靠这套把戏把人的现实生活中的一切所为和所不为都变成自我异化和自我舍弃。然而，实际说来，他的"**我**"并不是**现实的**"**我**"，而只是以上所引的那些等式中的"**我**"，即在形式逻辑中、在观念推演和判断学说中作为不具真实姓名的"某甲"（Cajus）的那个"**我**"。

第三，如何处理个人与实际生活之间的冲突？

施蒂纳把个人与实际生活条件之间的冲突变成思想的冲突，即这些个人与个人自己产生的或塞进自己头脑中去的那些观念之间的冲突。正像他以前曾把个人的思想变成某种独立存在的东西的情形一样，他在这里又使现实冲突在思想上的反映离开了这些冲突本身，并使这种思想上的反映成为独立存在的东西。个人所遇到的现实矛盾变成了个人与自己的观念的矛盾，或者变成了个人与观念本身的矛盾。这样一来，他就把现实的冲突，即它在思想上的反映的原型，变成这个思想上的假象的结果了。于是他得出了一个结论：问题不在于实际消除实际的冲突，而仅在于**抛弃关于这种冲突的观念**。施蒂纳用这种方法把个人所遇到的一切矛盾和冲突都变成个人与自己的观念的矛盾和冲突，这种观念独立于个人之外并且使个人服从自己，因而"很容易地"就变成了观念本身，变成了神圣的观念。在马克思、恩格斯看来，他煞费苦心编制这套戏法其实是非常简单的。

第四，观念能否引导甚至支配现实？

---

① 普罗克拉斯提斯（Procrustes）是希腊神话中的强盗，他强迫所有过路的人躺在他所设置的一张床上，比床短的就把他拉长，比床长的就砍掉他的脚。这个成语在此处表示施蒂纳强迫别人接受他的观点。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第321页。

施蒂纳逻辑的进一步的推演，造成他特别喜欢运用的一种方式，就是用像职责、使命、任务等等这样一些字眼，来引导和指示人们的生活。在职责、使命、任务等等映现下，个人在自己的观念中的理想与个人的实际状况是不同的，它们展示出了他应该成为什么的蓝图，并把这作为合理的东西，作为理想，作为圣物来与他自己的现实存在情形相对立。因此，施蒂纳认为规定了人的任务，也就是给人指定了使命、给人指定了使命本身、给人指定了神圣的使命、给人指定了职责。或者说，被指定了任务，就意味着负有某项使命、负有使命本身、负有神圣的使命、作为使命的职责。至于这些职责、使命、任务的内容是什么，怎么提出来的，他并没有追究。因此，尽管施蒂纳在自己的著述中，从《唯一者及其所有物》到《施蒂纳的评论者》所做的只是给人们提出各种使命，安排各种任务，就像荒漠中的传道者那样，号召人们去追求真正利己主义的福音，但马克思、恩格斯说，实际上，他给人指定的是“没有使命的使命，没有职责的职责，没有任务的任务”。

但是，上述分析绝不意味着，马克思、恩格斯否认使命、职责、任务对于阶级、个人生活的意义。他们只是认为在这些观念的来源问题上，施蒂纳陷入了谬见。他把人们的观念同人们的生活条件，同他们的实际的冲突和矛盾割裂开来，然后又把这些观念变成圣物，于是这些观念就以使命、职责、任务的形式出现了。在施蒂纳那里，职责有两种形式：第一种是别人指定给**我**的职责，另一种是个人本身所信守的一种职责。而马克思、恩格斯认为，如果使观念脱离了个人的全部经验生活关系，脱离了他的活动，脱离了他的生存条件，脱离了作为他的基础的世界，脱离了他自己的肉体，那么他就不会有职责和使命，他只能是逻辑判断中的不具真实姓名的“**某甲**”。反之，在现实世界中，个人有许多需要，正因为如此，他才有了某种**职责**和某项**任务**，至于他是否也在观念中把这一点当作自己的职责，这在一开始还是无关紧要的。确实，由于个人都是具有意识的，他对于自己的经验生活所赋予他的这种职责也会形成一种观念，因而就使得施蒂纳能够抓住“职责”这个字眼，也就是说，抓住他们的现实生活条件在观念中的表现，而对这些生活条件本身则置之度外。譬如说无产者吧，他的职责本来是要像其他任何人一样满足自己的需要；但实际上他连他那些和大家一样的需要都不能满足：他每天必须像牛马一样工作十四小时，竞争使他降为物品，降为买卖的对象；

他从单纯的生产力的地位中，即从他唯一赖以糊口的地位中，被其他更强大的生产力排挤掉了。因此这个无产者已经有了特殊的现实的任务：使现存的关系发生革命、发生颠倒。而施蒂纳对于作为这一想法的基础的现实，对于这个无产者的实际目的，是漠不关心的。他只是死死抓住“职责”这个抽象的字眼并把它说成是圣物，没有区分现实中的各阶层，诸如无产者或者资产者具有不一样的使命、职责、任务。特别是在存在至今的社会关系中，一个阶级总是占着统治地位；个人的生活条件总是和一定阶级的生活条件相一致。如果资产者责备无产者说，他的（无产者的）合情理的任务就是每天工作十四小时，那么无产者完全有权用同样的话来回答：他的任务就是要推翻整个资产阶级制度。

抽象地说，任何人的职责、使命、任务就是全面地发展自己的一切能力，其中也包括思维的能力，但施蒂纳的办法是维护因分工而破坏了自己的全面性并被归属于一种片面的职责的个人，使这种个人不至于发生因听别人说出别的职责而自己也想成为另一种人的那种要求。在施蒂纳这里以一种职责、一种使命的形式被实现的东西，正是对至今实际上因分工而产生的职责的否定，即对唯一实际存在的职责的否定，因此也就是一般地对职责的否定。而马克思、恩格斯深刻地指出：“个人的全面发展，只有到了外部世界对个人才能的实际发展所起的推动作用为个人本身所驾驭的时候，才不再是理想、职责等等，这也正是共产主义者所向往的。”①

（五）剪不断、理还乱的谜团

但是，梳理至此，我必须指出，马克思、恩格斯在《德意志意识形态》中只是按照自己的致思角度和路向来概括、分析施蒂纳对于语言、思维、世界及其相互关系的理解的，但实际上，认真研读《唯一者及其所有物》全书，我们会发现，施蒂纳的思想还要更为复杂一些；特别是对他的语言观，马克思、恩格斯的概括和理解至少是不全面的或简单化的。

在施蒂纳的“唯一者”思想中，“我”是高于一切的，而语言只是一种

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第330页。

类的产物、社会观念的体现，因此，对于至高无上的“我”来说，语言就如同国家、社会和宗教是一种外来的、异己的东西。他说，在现实生活中，“语言或‘语词’最穷凶极恶地压制我”,“语言统帅着充斥各种**固定观念**的整支军队来反对我。”[①] 尤其是近代以来，基督教产生之后，“我们的语言就如此这般地在相当大的程度上被安置在基督教的立场上”[②]，正是由于戴着基督教的有色眼镜，把事物的好坏都颠倒了，本来应肯定的东西，在基督教语言里都是声名狼藉的，如自私、自以为是、固执己见等等。语言的使用者成了“语词的仆人”[③]，哪里还有什么自我?! 从这一点出发，施蒂纳在回答那些针对他的书的质疑而写作的《施蒂纳的评论者》一文中总结说，他在该书中“所说的并不是言词、并不是思想和概念。他所说的并不是他所认为的，而他所认为的是无法言传的。”[④] 因此，他在原则上不会接受“统帅着各种固定观念”的整支军队来反对自我的这样的语言。在他看来，他所认为的东西是如此纯净、如此独特，即使是他自己用人类语言来表达他所认为的东西也将受到人类语言的污损、歪曲。

然而，施蒂纳也看到，尽管语言是人的语言，而不是唯一者的语言，但“我”为了阐发自己的见解、为了与他人交流，还不得不使用这种语言。要表达无法表达的东西，使施蒂纳面临着双重的两难境地：一方面他认为语言表达能力是不可靠的，语言是令人怀疑的，另一方面为了著书立说又不得不使用语言，即“为了思维与说话我需要真理与言词，如同吃饭就需要食物那样。没有真理与言词，我就既不能思维又不能说话”[⑤]；一方面认为语言是贫乏、可怜的，另一方面丰富多彩的语言现象乃至“文字游戏”,又是理解、诠释和构建世界，建立、叙述和阐发其思想的重要手段。这样的情况下施蒂纳就提出一个任务，就是必须大力改造语言。比如，就德国状况而言，

---

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》,商务印书馆 1997 年版，第 384 页。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》,商务印书馆 1997 年版，第 182 页。

③ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》,商务印书馆 1997 年版，第 385 页。

④ Max Stirner：Recensenten Stirenr，Wigand's Vierteljahrsschrift，Bd. 3，1845，S. 180. 转引自 Inge Taubert：Die Kritik der nachhegelschen Philosophie. Zur Entstehungsgeschichte des Bandes der Deutschen Ideologie von Marx und Engels，Schriften aus dem Karl-Marx-Haus，Nr. 43，Trier，1990，S. 58.

⑤ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》,商务印书馆 1997 年版，第 386 页。

由于语言是“我们基督教的语言”[1]，于是他就提出，为什么不能把基督教语言中的贬义词变成褒义词呢?[2]

在我看来，语言观上的这种矛盾性，正是施蒂纳思考的深刻之处；他的两难困境与其说是透露出他的思想、观点不能自圆其说，还不如说是他真实地反映了语言、思维和世界的多重意义和内在矛盾，及其相互之间永远难以厘清、不可索解的复杂关系。

长期以来，语言只是被视为一种单纯的工具和符码，很多哲学家认为，语言只是思想的表达，是对实在（世界）的反映；语言的结构等同于或类似于实在（世界）的结构[3]。显然，在这种观点看来，语言并不是第一性的，它不是一个自足的系统，本身没有什么独特的蕴涵和内容，只是一种用来说明别的事物的手段。然而，这种观点在各民族极为丰富的语言实践面前遭到了质疑。各民族引人自豪的语言文字，决不仅仅是古人表情达意的工具，更熔铸成他们特有的思维；人们用这些语言文字创造、拓展和丰富了人类的精神空间，甚至构造了只能用自己的民族语言而依赖其他文字表达的精神境界[4]。施蒂纳显然注意到了这一问题和现象，因此，他在书中一方面根据词根、词源关系将各种词义联系起来，另一方面又注意到同一词汇在德语、法语的古代与近代转换中，在拉丁语、罗曼语的借鉴和移植中，甚至在德语区的南部和北部的使用中的差别。从这一点上说，马克思、恩格斯所认为的“同义语和同位语结合在一起形成了他（指施蒂纳——引者）那套骗人把戏的主要杠杆”[5]，实际上是没有真正理解和体会到施蒂纳的在语言问

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 323 页。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 181—182 页。

③ 这种关于语言、思想与实在的观点是非常古老的。柏拉图可以说是最早的代表（他在《斐多》篇中说，倘若试图通过直接研究实在来弄清实在的结构，那么他担心人也许会在理智上陷入迷惘。因此，他决意把语言用作一种实在之镜：“我决定求助于语言，并且，借助于语言来研究事物的真理”），在其之后同样的看法在整个中世纪、近代哲学直到 20 世纪一直延续。这种语言观的最有力的表述之一是维特根斯坦发表于 1921 年的《逻辑哲学论》，他的看法被称为关于语言的“图像理论”。

④ 比如，唐诗、宋词、《红楼梦》等作品就达到了只能用汉语而不能用其他文字和语言表达的精神空间的极致。“美文不可译”，迄今为止，哪一种语言都不能准确而传神地将它们成功的翻译出来，甚至现代白话文也不能准确地表达其韵味。

⑤ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第 311 页。

题上的深刻意旨和思想深度。我们看到，语言哲学是在20世纪最终成为一门显学，诸如真理与意义、言语行为、指称与摹状词、名称与指示词、命题态度、可能世界与境况、隐喻、私人语言[①]以及句法学、语义学和语用学等语言学内部的深层问题受到论者深入的讨论，特别是语言哲学中的最有趣和最难以把握的“私人语言”,更凸现出语言攸关人的经验和精神的“唯一性”的一面。当然我们不能说，这些讨论是承接着施蒂纳的语言观而来的，但至少表明，施蒂纳当时的思考是有相当价值的甚至超前的。

再谈思维。对思维的探究是伴随着近代自然科学的兴起和哲学的“认识论”转向而展开的，因而受到了强烈的科学方法的影响，很多人包括恩格斯在内，把思维看作是包含简单因素和层次的复杂系统，包含低级运动的高级运动形式，认为如同可以用力学的方法去研究物理、用物理的方法去研究化学、用化学的方法去研究生物，继而建立了“作为分子力学的物理学”、“作为原子物理学的化学”和“作为蛋白质化学的生物学”一样，用生物学的方法也可以来研究思维和建立“作为生物学的思维科学”。这是一种典型的线性还原方法和思路；试问，如果是把作为高级的和高层次的思维学科归结为、降解为低级的和低层次的学科，还有它的独特性吗？高级的和高层次的学科本身的特殊本质和规律又何在呢？这一点恩格斯随后也意识到了，他一方面说，“终有一天我们可以用实验的方法把思维‘归结’为脑子中的分子的和化学的运动”,但是马上又诘问道：“难道这样一来就把思维的本质包括无遗了吗?”[②] 我们注意到，在20世纪思维科学的发展中，它更多地被归为与实验科学相关的学科领域，思维过程的基本因素或条件更被归结为人脑、感觉材料、记忆、知识、逻辑、动机和语言等七大要素，认为具备了这七大要素，思维活动就会发生；那么，思维过程中的那些生命个体的非理性的情感、情绪、无意识被置于何处呢？可以制造、复制的思维过程还是“人”的思维吗？

至于对“世界”的看法，在一般唯物主义的通常理解中，它更多地被

① 由美国哲学家马蒂尼奇（A. P. Martinich）编、牛津大学出版社出版的《语言哲学》一书就按这8个专题辑录了20世纪语言哲学最有代表性的论著。

② 恩格斯：《自然辩证法》,《马克思恩格斯全集》第20卷，人民出版社1971年版，第591页。

视为一种实体性的存在，甚至等同于“物质”或“自然”,并且认定“物质、自然界或存在，是意识以外、不依赖于意识而存在的客观现实”。这种观点意味着，这一“世界”是人之外的一种存在，是人观照和讨论的对象，而不是人参与、人创造、人构建、人占有和人赋予其价值和意义的过程和图景。这样的“世界”体系淡化了“人”的主体地位和人对自然、社会的实践改造，是一个失落了人的主体性和实践能动性的体系。然而，存在相对于主体而言是先在的、外在可感的物理世界，也存在内在于主体、不可直观的精神世界，还有由人类精神财富及其载体所构成的客观的精神世界，而且人是以“自我”为视角、为中心来观察和思考世界的。而人类生活的现实世界不仅是人类自身创造性劳动不断展开、不断凝结和不断巩固的生生不息的历史过程，而且是一个多层次、多向度和多样态的统一体。这一点上，马克思的世界观绝对不同于一般唯物主义的世界观，而是一种“新世界观”,它的逻辑基石是对象化劳动、是实践，即在《1844年经济学哲学手稿》中论述过的异化劳动，在《关于费尔巴哈提纲》中提出的要将环境的改变和人的活动合理地理解为革命的实践，在《德意志意识形态》中认定的作为“整个现存感性世界的非常深刻的基础”的感性劳动和生产。所以这一世界观不以抽象的哲学“物质”或“自然”范畴为逻辑基础，也不以抽象的“主体”、“自我”和精神为逻辑基础，而是以现实的具体的“劳动”概念为逻辑基础，并视劳动、实践是解开自然之谜、社会历史之谜、人之谜的钥匙。

从这个意义上说，马克思、恩格斯所谓“语言是思想的直接现实”①、“语言是一种实践的、既为别人存在并仅仅因此也为我自己存在的、现实的意识。语言也和意识一样，只是由于需要，由于和他人交往的迫切需要才产生的”② 等观点，既与施蒂纳的观点是对立的，也与一般唯物主义是不同的，这是他超越唯物主义、也超越唯心主义观照世界的“新哲学”“新”之所在。

进一步说，语言之谜、思维之谜、世界之谜及其相互关系之谜之所以剪不断、理还乱，根源在于“人”的现实复杂性和精神超越性。

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第525页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第34页。

第 十 章

“独自性”能否超越“自由”

还在《唯一者及其所有物》第一部分《人》结束时，施蒂纳就通过对“自由者”及其相对应的三种自由状态——“政治自由”、“社会自由”和“人道自由”的考察，发现自由发展的环境和条件无一例外都成了其进一步深化的阻障。个中缘由除了充当这些环境和条件的“国家”、“社会”和“人道”三者对于“唯一者”来说的“异己”性质、它们最终对“自由”原始意旨的背离甚至逆转以外，无疑更与“自由”问题本身的复杂性有关。很显然，对这一问题的讨论远远没有结束，甚至可以说，第一部分只是一种“外围”讨论，并没有深入内部直达问题本身。于是在该书第二部分《我》一开头，施蒂纳便开始了对自由的直接探究，认真地追问起自由到底意味着什么。

一、由“自由”悖论引申出“独自性”问题

自由只是人的一种“精神渴望吗?”不，不单精神，人的肉体也无时无刻不在渴望自由。整个世界都在要求和呼唤它，所有人都渴望自由王国的降临。施蒂纳不禁感叹道：“啊！令人神往的繁荣的‘自由王国’、关乎人类自由的美妙的梦！谁没有梦到过它呢?”①

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 168 页。译文根据 Max Stirner：Der Einzige und sein Eigentum（Philipp Reclam jun.，Stuttgart，1972）做了改动。

如此高妙的自由之梦，却没有得到现实的佐证和支撑。长期以来自由只被理解为一种对“强制”的“摆脱”——诸如，摆脱宗教信仰、摆脱道德义务、摆脱法律的无情、摆脱“可怕的误解”等等，而把“摆脱一切强制”视为“真正的、完全的自由”。然而，这能做得到吗？人能真正摆脱一切吗？姑且算能摆脱了“他者”，人就不再强制于自身吗？到底应摆脱什么而自由，不应摆脱什么呢？这些问题萦绕在施蒂纳心头挥之不去。

我们看到，被马克思、恩格斯讥为始终沉湎于“纯精神”和“思辨”的领地的施蒂纳实际上其思考和论述中也有非常现实的内容。在这里他正是这样进一步探究自由问题的。当他把视野转向现实生活时，他发现那些关于自由的“可爱的梦境已经消失，人们醒来擦擦半开的睡眼并凝视着平庸的提问者”，无处不在地感到自由的局促和尴尬：

> “我愈是自由，更多的强制就愈益在我眼前堆积起来，我就愈益感到我的无力。任何拘束文明人的那些限制，不自由的野人之子[①]是感觉不到的：他以为自己比前者还自由。我在多大程度上为自己争取自由，我也在多大程度上为自己制造了新的限制和任务；假如我发明了铁路，那么我就会再度感到自己是软弱无力的，因为我还不能像鸟一样在空中飞翔；再如假定我解决了一个使我精神不安的疑惑问题，那么无数其他问题就接踵而来，这些问题之谜阻碍了我的前进，使我的自由目光黯淡，使我痛苦地感到我的**自由**的局限。”[②]

“我在多大程度上为自己争取到自由，我也在多大程度上为自己制造了新的限制和任务”！这是自由问题本身的悖论，也是施蒂纳自由观的深刻之处。他还注意到，为消弭鸿沟，对自由的热望曾经被归结为要求某种**特定的自由**，比如信仰自由，就是指信教的人亦即有某种信仰的人争取独立和自由。但按照上述所谓“摆脱论”这就解释不清楚了。他摆脱什么呢？是摆

① 即“Der Sohu der Wildnis”，这是当时很有名的一出戏剧，由弗·哈尔姆创作，1842年第一次公演。金海民教授的译文是直译，显然没有注意到这里指的是这一“典故”。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第167页。译文有改动。

脱他的那些信仰吗？显然不是，只能是摆脱某个他不喜欢的“宗教裁判所的法官”,但他还需要新的、在他看来符合他的信仰的另外的“宗教裁判所的法官”。还比如革命，尽管能够“给予它的捍卫者以崇高的感情：他们为自由而奋斗”,然而在实际上却只因为人们的目的在于某种特定的自由，因而实际上是在寻求一种新的**统治**、新的社会秩序、结构和新的“法律的统治”。这些再次证明，对某种**特定的**自由的热望总包含有对**新的统治**的向往。

这样一来，就可以知道，实际上人不会有真正的自由，因为我们不能创造自由；我们只能期望自由、追求自由，因为它始终是一种理想，一种幽灵，而“现实的镣铐每时每刻在我的肉体上留下最明显的伤痕。”[①]

那么问题就不能获得解决了吗？不，施蒂纳认为，“独自性”能够拯救和超越“自由”。

他进一步启发人们，如果对自由经过相当的考虑的话，那么应该明了自由不能是空洞的，无内容的。如果自由不能带来什么东西，那么这种自由对人又有何用呢？如果人只想摆脱一切而自由，那么实际上是什么都不拥有。谁不知道利用自由，那么对他来说，自由，这一无用的允诺就是毫无价值的。由此看来，自由总是和“拥有美好的事物”联系在一起的，如果自认为有了自由，但并没有“掌握”这些美好的事物，那么这种自由就是虚幻的；只有真正拥有了它们，并把它们称为**你的**并作为**你的财产**而占有，自由才能落到实处。

而掌握了、占有了美好的事物的你如何来利用自由，这就取决于你的“独自性”。

因此，施蒂纳认为，人不仅要**摆脱**你所不欲的东西，也要**拥有**你所意欲的东西，即不仅要是个“自由者”,也应是个“所有者”。

施蒂纳超越精神领域而与现实、尘世生活联系起来探讨自由问题的用心，马克思、恩格斯自然是注意到了，在《独自性》这一部分的手稿中他们后来删去的一段话就指明了这一点，这段话其实非常重要，它标明了自由问题探究的两种视角——

---

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》,商务印书馆1997年版，第169页。

"哲学家们至今对自由有两种说法：一种是把它说成对个人生活于其中的各种境况和关系的权力、统治，所有的唯物主义者关于自由的说法就是这样的；另一种是把它看作自我规定，看作脱离尘世，看作精神自由（只是臆想的），所有的唯心主义者特别是德国唯心主义者关于自由的说法就是这样的。我们在前面'《现象学》'那一节[①]中看到圣麦克斯的真正利己主义者如何消灭一切，如何编造脱离尘世，即编造唯心主义的自由，以便为自己的利己主义寻找根据。所以，可笑的是，如今他在独自性这一节中[②]又提出了与'脱离尘世'相反的说法：自由就是对决定他的境况的权力，即唯物主义的自由"。[③]

但是，施蒂纳的上述推论仍然受到了马克思、恩格斯的质疑。作为其出发点的关于自由与"限制"的悖论好像是根源于现实生活世界的感受，但马克思、恩格斯认为那只是一种"伪装"，施蒂纳所谈的仍然是"干瘪的范畴"，而不是真实的生活。就以上面我们所引述他的那段话而论，在马克思、恩格斯看来，所谓"限制"、"自由"云云，只有放在特定的历史环境和现实条件下才能得到到位的解释，而且"不自由的野人之子"与"文明人"之间不可能有相同的感受和理解。弗·哈尔姆在舞台上塑造的"野人之子"并不知道所谓"文明人"的那些限制，因为他不可能体验到它们，如同只从剧院中去认识"野人之子"的"文明的"柏林小市民，也丝毫不知道真正的"野人"的那些限制。这里有个简单的事实，即野人的限制和文明人的限制是不同的。

马克思、恩格斯认为，施蒂纳不仅根本不知道"野人"的限制，就是对"文明人"的实际情形也同样一窍不通。这从他所举的铁路和飞行的例子可以证明。从他上段话的表述看，"铁路似乎是从天上掉下来的，或者铁路是他自己的发明；当他在铁路上兜了一次风以后，他就立刻幻想到空中去

① 指《圣麦克斯》章中《新约："我"》的第二节《自我一致的利己主义者的现象学，或关于辩解的学说》。

② 指《圣麦克斯》章中《新约："我"》的第四节《独自性》，即本文分析的部分。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第341页。

飞行了。”[1] 而就历史的实际情况看，最初出现的是气球，然后才是铁路。它是怎么发明的呢？是当马车和大车在交通工具方面已经不能满足日益发展的要求，当大工业所造成的生产集中（其他情况除外）要求新的交通工具来迅速而大量地运输它的全部产品的时候，人们才发明了火车头，从而才能利用铁路来进行远程运输。这里根本没有什么自由问题，发明者和股东们在这里所关心的只是自己的利润，而商业界一般所关心的是减少生产上的开支。“这种发明的可能性甚至绝对必要性，是由实际情况产生的”，而不是给“自由”之类的问题作佐证和说明的。

此外，在施蒂纳的那段话中，为了说明“自由”与“限制”之间的关系，他还提出一个比例问题，即“在多大程度上……自由，……也在多大程度上……限制”，这同样受到马克思、恩格斯的非议：姑且认为新发明能带来所谓“自由”，但其应用在不同的国家里后果其实是不一样的，这同样取决于它们各不相同的实际情况。譬如在美国，就取决于把这个新兴的大国的各州统一起来、将其大陆内部的半开化地区同海港、贸易枢纽联系起来的必要性。而在其他国家里，譬如在德国，就没有这样的需要，因而也不会产生这样的效果。马克思、恩格斯讽刺说，德国人喜欢“高谈阔论”，每当一种新发明出现时，他们总是惋惜地认为它并不算是划时代的发明，铁路就因“不能给我们提供翅膀”而“受人轻视”并“遭到强烈的抵制”，但全球范围内的市场竞争最终还是没有按照这些“空论家”的意愿，而是强迫德国采用了铁路，抛弃了马车和大车，就像过去不得不抛弃古老朴实的脚踏纺车的情况一样。进一步，马克思、恩格斯还指出，在德国由于缺少其他可以赚钱的投资，这就使得铁路建筑业成为工业中一个占优势的部门。在这里，铁路建筑的发展和世界市场上的失利是同时发生的。但是任何地方都不会为了迎合“**摆脱某物的自由**”这个范畴才建筑铁路的；“这是施蒂纳应该仅仅根据任何人不会为了**摆脱**自己的钱包而去建筑铁路这一点就可以看出来的。”[2]

因此，马克思、恩格斯认为，施蒂纳虽然注意到了自由与现实、经验之

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第344页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第345页。

间的关系，但他总是把这些“关系头脚倒置”了，所以必须把这一点再颠倒过来。

二、独自性与自由的差别

在由自由悖论引申出独自性问题后，施蒂纳进一步论证了它们之间的本质区别。在他看来，这种区别是独自性之所以能“超越”或“拯救”自由的关键所在。

如果说按照通常的理解，把自由看作是从某种事物中解脱出来，那么就会出现一种情形：“从某一事物中解脱出来，这只意味着：没有了什么东西，摆脱了什么东西”①。施蒂纳举例说，“他从头痛中获得了自由，这就是说他摆脱了头痛”；他从某一偏见中获得了自由同时也就是说，他从未囿于这一偏见或者说已摆脱了这一偏见。依此类推，那么对近代的整个西方世界来说，是在“摆脱罪孽、上帝、伦理等等”中“实现了基督教所祈求的那种自由”②。但是很明显，这里的自由还只是一种基督教的理想，一种类的自由、群体（基督徒）或集团（教会或学校）的自由、有限的自由，而不是真正的自由、作为个体的“我”的自由。这里就出现了一个问题，即自由要进一步发展，“我们是否因为（现在的）自由是基督教的理想而必须把它牺牲呢?”在施蒂纳看来，“任何东西都不要丢掉（voilà notre conservateur tout trouvé)，其中也包括（有限的）自由。”这样自由的另一个矛盾之处再次显现了：一方面，自由应该成为“我”自己的；另一方面，“自由在自由的形式中是不可能成为我的”③，至多只能是“人”的自由。

于是，施蒂纳就从人的自由〈——〉我的自由这一对偶式出发，在很多方面诠释了自由与独自性含义的差别，以证明自由的局限以及独自性对其的超越。我们通过下表予以梳理、概述：

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 168 页。
② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 168 页。
③ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 168 页。

	自由	独自性
(1)	人的自由	我的自由
(2)	为了人的利益而摆脱	为了我的利益而摆脱
(3)	对异己力量的毫无内容的排除	对独自的自有力量的真正拥有
(4)	对异己力量的抵抗	对独自的自有力量的拥有
(5)	唯心主义地追求摆脱	真正的摆脱
(6)	反对异在的斗争	对自身存在的享乐

此外，施蒂纳还从追求人的“唯一性”的高度审视了自由视角和独自性视角的不同。他认为，自由只是教导人们摆脱自己，抛却一切困扰；但它并不教导人们“你们自身是谁”。而独自性却召唤人们回归自我，它说道：“返回到你自身来吧！”因此在自由的保护下，人们摆脱了许多东西，而新的东西又再度困逼着人们。而作为具有独自性的人要的却是真正摆脱了一切，依附于自己，这是一个真正的人所拥有的东西，是人的最终选择与人的真正的喜好。“具有独自性的人是天生的自由人，向来如此的自由人；与此相反，自由人则仅仅是自由病患者，梦幻者和狂热者。”①

这样说来，自由只能是完全的自由；一小块的自由并非是自由。独自性的作用就在于：通过它使人们摆脱外在的、异己的世界而自由，即创造出一种新的自由；因为独自性是一切的创造者，这就犹如早就把创造性天才看作是新世界历史生产的创造者那样。“只有在我的自由即是我的权力的情况下，我的自由方会变得完全。由于这种权力我就不再仅仅是一个自由者，而变成一个所有者了。”②

在煞费苦心地做了以上的辨析和厘清后，施蒂纳再次不禁感叹地说：“自由和独自性之间的差别是多么大啊！”③

施蒂纳的上述论证同样没有获得马克思、恩格斯的认同。在他们看来，施蒂纳所谓的自由只是一种“抽象的自由”，他把人类社会和历史发展中

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 176 页。
② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 179 页。
③ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 168 页。

"各种限制的真正消灭"变成了摆脱某种限制的简单的解放[①]，以后他又由此逻辑地给自己搞出一个摆脱**一般**限制的假设。比如他在上述关于"自由是一种摆脱"时所举的例子就"很倒霉",好像对头痛的"摆脱"并不是一种非常实在的"处理自己头颅的"即实际的医疗的能力和过程。他关于近代基督教的产生所昭示的自由的发展，也只是在对所谓"思想"、"使命"、"职责"、"法律"、"国家制度"等等的"摆脱"中才获得的，他所谓在彻底"摆脱中",在制造"完善的基督教的自由中，感到快慰"的想法，透露出他对近代复杂社会的变革多么隔膜甚至无知。他看到了基督教的理想并不是完满的自由，而自由在自由的形式中又不可能成为真正的自由，这是其深刻之处，但其解决之道其实早在"旧约"中，即《唯一者及其所有物》的第一部分《人》中就阐释过了，即通过自由的基督教理想，也就是说通过自由的幻想使人已经成为"事物世界"的"所有者"了。同样按照这一方式，似乎我们只要摆脱"思想世界"就可以成为这个世界的"所有者",这样就可以达到"自我一致的（toujouurs et partour）利己主义"了，好像这就使得"独自性"最终成了自由的结果，成为摆脱一切后的结果，而实质是一种"基于抽象的更进一步的抽象"。

马克思、恩格斯指出，当施蒂纳有意识地将自由与人的解放联系起来的时候，却把关乎真正解放的两个因素搁置在一边了。第一个因素是客观的现实需要。个人在自己的自我解放中是要满足一定的、自己真正体验到的需要的。由于这一因素的取消，现实的个人就被"**这个人**"所代替，而对现实需要的满足则被对空幻的理想、对自由本身、对"**人的自由**"的追求所代替。第二个因素是个体的自然条件和能力。在谋求自身解放的个人身上至今只作为天资而存在的那种能力，在施蒂纳那里被肯定为真正的力量；或者已经存在的这种力量由于外在限制的取消而被夸大了。而在马克思、恩格斯看来，限制的取消只不过是新的力量产生的**结果**，当然可以把它看作是主要问题。但是这种幻想只是在以下的情况下才能产生：或者把政治看作经验历史的基础；或者像黑格尔那样到处想证明否定的否定；最后，或者，在新的力

① 而马克思则认为，"这种消灭同时也是生产力的非常积极的发展，是迫切需要的实在动力和满足，是个人权力的扩展。"参看马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第345页。

量已经产生出来以后，像一个无知的柏林小市民一样仅对这种新的力量的产生进行反思。施蒂纳为了自己的需要而把第二个因素弃置不顾，于是他便获得了一个确定的东西，他可以把这个确定的东西和“**自由**”的抽象的caput mortuum[①]对立起来。[②]

总之，在施蒂纳关于自由与独自性含义的对偶式的区分中，他把人自有的“力量”和自由对立起来，证明人从这个自由中得出自有的“力量”，并且把它移回到自身，这一切在马克思看来完全没有现实的依据，“像变戏法似的”。马克思、恩格斯说，即使不用让他去请教那些唯物主义者或共产主义者，不让他明白自由的现实境况与争取自由的艰辛，只叫他去看看学院大字典（Dictionnaire de l'académie），他就会看到，liberté（自由）这个词往往是在puissance（权力、力量）这个意义上使用的；再让他查一查黑格尔的著作，看看黑格尔关于否定的自由和肯定的自由是怎么讲的，看他关于自由的思想与黑格尔之间是一种什么样的关系，这样他的上述思想有无创新的问题就一目了然了。

三、个案分析：“身为奴隶者”的自由和独自性

如果说自由呈现为一个过程，“独自性”则根源于人性。谈到自由，人们可能更多地想到的是资本主义以来的社会解放，而很少思及之前的社会状态，特别是根本想不到“残酷的”奴隶社会及其人的境遇；因为按照一般的理解，奴隶的存在就意味着自由的根本丧失，更不用说还有什么“独自性”了。然而，施蒂纳恰恰是特别分析了“身为奴隶者”的自由与独自性，以强化他的上述看法。

自由的境界与自由的现实状况是有区别的，对自由的渴望和追求可以说是人的天然禀赋，而人的自由的现实状况却可能与此相去甚远。某人身为奴隶，是属于某一位主人的，现实的枷锁每时每刻在他身上镂刻成深痕，主人

① 原意是：“骷髅”；转意是无用的残渣，经过加高热、化学反应等等之后所剩下的废物。

② 参看马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第347页。

的皮鞭落在他身上，更终日以蛮横的脾气对待他。“皮鞭之下无自由”，现实生活中他获得的解放程度应该说是很低的，或者说他能够摆脱的东西是很少的，距离“摆脱一切”的“自由之境”更是遥远。

但即便如此，他的内心还可能是“自由的”：一方面自由始终是一种理想、怪影，作为精神支撑伴随着他苦难的人生，使他没有泯灭过“真的想做一个自由的人”的渴念。同时，在现实生活中作为奴隶他摆脱不了自己主人的皮鞭、蛮横的脾气，甚至无力改变自身的地位和处境，但他实际上一直在努力寻求着摆脱，例如为了不致因自己的反抗而给自己招来更大的苦头，他可以用“忍耐的假象”来欺骗主人，消除其怀疑，而且从另外的角度看，这种“忍气吞声”也不完全只有消极的意义，因为他“这样忍受只是为了自己的利益”。“既然任何时候我所想的是我自己和我的利益，所以我就紧紧地抓住第一个适当的机会去消灭奴隶主……从他和他的枷锁下获得了解放”。[①]这些都使他逐渐在“向自由迈进”。另一方面，不管处境多么残酷和艰难，他的“独自性”始终没有离开过他，“我还是我自己所有的”，“独自性就是我的全部本质和存在，就是**我自己**”，“我从我所摆脱的东西中获得了自由；我是在我的权力之下的或受我支配的那些东西的所有者。只要我善于占有自己，不为别人牺牲自己的力量，那我在任何时候任何情况下都是我自己所有的”。[②]

“独自性”的存在证明“在身为奴隶的状况下也是自由的”，同时这是不是意味着自由只能是在“本来的”或“内心的”意义上才是存在的，而不可能有“真正的”或“外部的”自由？因为按照“通常的利己主义者”的理解，“本来的自由”还不是“真正的自由”，而“内心的”也还不等于“外部的”。但作为“自我一致的利己主义者”的施蒂纳超越了这种习见的看法，他认为，“独自性”的含义就在于，“我自己，我是无论内心或外部，整个地属于我自己的我的。”[③] 在残酷的主人的支配下，奴隶的身体并没有从拷打和鞭笞的痛苦中获得“自由”；但是**他的**骨头因拷打而吱吱发响，**他**

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 169 页。译文有改动。
② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 168 页。译文有改动。
③ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 169 页。

的肌肉因鞭笞而颤抖；他呻吟，是因为**他的**肉体在呻吟。而他的呻吟和颤抖正好证明：“我仍在我这里，我还是我自己的我。”“我的腿没有‘免掉’主人的鞭笞，但这就是我的腿，它和我是不能分离的。”① “即使没有自由，即使带着千条锁链，我还是存在着，而且不是像自由那样只是在将来、在希望中存在着！即使作为一个最卑贱的奴隶，我是现在存在着。”② 这是信念，也是事实。

这样，施蒂纳就把“自己的”和“自由”③ 作为两个方面对立起来了，而“我自己的我”就是“独自性”。它是什么？是简单的存在、单纯的现在，是生命的存在，哪怕是“最卑贱的”存在和现在。因此“独自性”在这里就成为单纯地证实个人的唯一性。按照他的理解，只要人的生命保留着、存在着，哪怕是最“卑贱地”或“顺从地”保留和存在，独自性就不会消失，独自性与人的生命同在，人只有失掉自己的生命才会“失掉”他的独自性。

这番讨论使施蒂纳更进一步意识到，独自性作为对自由的超越、作为一种权力，一方面是用来与“作为摆脱”的自由相对抗的；另一方面又可以把自由看作是“自我解放”的过程，“就是说，我能享有多少自由，这要看我根据我的独自性需要给我创造多少自由”④，“自由激起你对不是你所固有的一切东西的**愤怒**；利己主义使你对你自己感到快乐，使你自我享乐。自由现在是而且始终是一种痛苦的**渴望**。独自性就是现实，它本身就能消灭横在你自己道路上的一切不自由的障碍。”⑤ 他进一步指出：“作为具有独自性的人，你们实际上已经摆脱了一切，而留在你们那里的东西，那是由你们自己接受的东西，这就是你们的选择和你们的意愿。具有独自性的人是天生的自由者，而自由者还只是在寻找自由的人。”⑥ “独自性在幼小的利己主义者的身上进行活动，并为他创造他所期待的自由。”⑦ “独自性”在人的生命中生

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 169 页。
② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 175 页。
③ “自由”属于他人的、类的，而不是“我自己的”。
④ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 179 页。译文有改动。
⑤ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 175 页。译文有改动。
⑥ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 176 页。译文有改动。
⑦ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 177 页。

活着、“活动着”和“创造着”。

这样说来，人的生命是独自性的表征，独自性与其同在；更重要的是它是超生命的，或者说是创造性的生命。

如前所说，自由被看作是一种“摆脱”，那么它就有一种危险，即会导致对“自己的我”的摆脱，即“自我舍弃”，丧失独特；与这种“摆脱”相对立的是作为自我肯定、自我拥有、自我创造的“独自性”。因此，施蒂纳说：“独自性将每一独特的东西结合在其自身之中……（它）没有外来的标准，根本不是像自由、道德、人性等等之类的观念那样；它只是所有者的描述。”[①]

四、“独自性”的“假设”性质和“贫乏”问题

施蒂纳的上述分析被马克思、恩格斯讥为“美文学家”的叙述，说他就像西班牙作家塞万提斯笔下的桑乔，尽管“挨过无数次的打，但他永远是自己独自性的占有者，甚至他所挨的打也都是属于他的‘独自性’的”[②]。只要他懂得占有自己，他“在任何时候任何情况下”都是他“自己的”。因此，马克思、恩格斯断言，其独自性在这里便带有假设的性质：它取决于人的理解，取决于人如何解释奴隶的处境和是非之心。当施蒂纳将他不同于“通常”的理解与“思考”作为个体的人和人的“利益”关联起来的时候，就认定这种思维和这种思考的“利益”都是人的“所有物”，是人的独自性的体现。施蒂纳解释说，奴隶“忍受”鞭笞，一为的是不吃“更大的苦头”，二也是“为了自己的利益”，三在其预想的观念中会找到“第一个适当的机会”“消灭了”“奴隶主”，于是他就认为，这些情形表明，奴隶掌握着吃不吃“更大的苦头”的主动权、心中始终牢记着自己的“利益”和拥有这些利益观念、保留着自己是“预想的观念”“所有者”的身份。但实际

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 184 页。译文有改动。马克思在摘录这段话时将“没有外来的标准”、“道德、人性”等语均省略了，见马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第 358 页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第 349 页。

上，他的这个“所有者”纯粹是“精神上的保留”（reservatio mentalis）的所有者，奴隶永远摆脱不了受奴隶主糟蹋、毁灭的宿命！

施蒂纳对“独自性”内涵的解释，一会儿将其与人的生命甚至肉体存在混为一谈，一会儿又与人的意识、观念联系起来，更加加深了马克思关于“独自性不过是一种假设”的判定。

马克思、恩格斯从“实证”的角度提及奴隶制下的那一幕幕残酷而恐怖的场景：在苏里南，殖民主义者施用一种叫做 spanso bocko 的残酷的体罚方式，使奴隶手脚不能动弹，任人摆布；而在牢狱中，为了惩罚囚犯，规定他们每天必须踩八小时的踏车；而那些刚从绞架上取下来的还没有断气的“尸体”，像一个个将死的青蛙，“骨头”吱吱发响、肌肉在瑟瑟颤抖；还有那些瘟疫、疾病、贫穷、饥饿、残疾盈野的情景……可笑复可气的是，这些“无力改变的事实”，却被施蒂纳当作他所谓奴隶所拥有的“独自性”和“权力”的论据！用来证明奴隶“整个地”“无论外部或内心”还是“他自己所有的”，他还支配着自己！他的权力和独自性竟不在于他能支配自己的四肢，而在于“这些就是他的四肢”这一事实。特别是施蒂纳把独自性与人的生命、甚至是肌体器官联系起来的时候说：“我的腿没有‘免掉’主人的鞭笞，但这就是我的腿，它和我是不能分离的。请他把我的腿割下来看一看，他是否还占有了我的腿！其实留在他手中的不过是我的一只死腿而已，那已经不是我的腿了，正像死狗已经不是狗一样。”① 马克思、恩格斯讥讽说，现在请这位认为奴隶主大概为了自己的用途而想要他的活腿的桑乔来“看一看”那只“不能分离”的腿还给他留下了什么。给他留下的是一只腿的损失，他变成他那只被截去的腿的独脚所有者了。如果他每天必须踩八小时的踏车，那么日久天长变成白痴的正是他，那时白痴就成了他的“独自性”了。一般人们的看法是，由于“忠诚”、“顺从”人会“失掉”他们的独自性，但根据施蒂纳的说法，只要人还一般地存在，哪怕是最“卑贱地”或“顺从地”存在，独自性就不会消失。这是什么样的“独自性”?!

至于施蒂纳认为“独自性”又具有超生命的性质，或者说是创造性的生命，特别是他谈到作为奴隶“你们的选择和你们的意愿”是先天“接受”

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 168 页。译文有改动。

下来的，是不能剥夺的，这也被马克思、恩格斯讥为对于“独自性”“多么荒唐的义释”！在他们看来，是否“接受”这些东西，绝不取决于奴隶；如果他要进行选择，他也总是必须在他的生活范围里面、在绝不由他的独自性所造成的一定的事物中间去进行选择的。例如作为一个爱尔兰的农民，他只能选择：或者吃马铃薯或者饿死，而在这种选择中，他永远是并不自由的、不能有自己的意愿的，即是没有“独自性”的。

此外，施蒂纳的分析还暗含着一个意思，就是奴隶的独自性不在于改变自己的地位和处境，而在于对这种地位和处境“按照另一个尺度”做出新的理解，即他可以“忍受”对他那份鞭笞但却获得了身为“奴隶的尊严”。施蒂纳甚至像那些传教士一样，站在奴隶主方面硬要奴隶们相信，他们忍受的鞭笞是“对他们有利的”。然而奴隶社会解体的历史表明，奴隶们却并不听这一套废话。他们并不遵循所谓在相反的情况下他们会“招来更大的苦头”那种冷漠的、胆小的反思，他们也不想“用自己的忍耐来欺骗奴隶主”，相反地，他们嘲弄那些折磨他们的人，讥笑这些人的软弱，讥笑奴隶主们不能强迫他们俯首听命，只要他们还忍得住肉体上的痛苦，他们不作任何的“呻吟”，不作任何的哀诉。因此，马克思、恩格斯说，他们无论在“内心”或“外部”都不是自己的“所有者”，而只是自己的顽强精神的“所有者”。也可以这样说，他们无论在“内心”或“外部”都不是“自由”的，但是在另一方面他们是自由的，那就是“他们‘内心’没有妄自菲薄，即在‘外部’也表现为没有自暴自弃”①。马克思、恩格斯特别举1791—1793年间发生在海地、最终导致那里的奴隶占有制被废除的黑奴起义和其他从殖民地成功逃亡的奴隶的例子说明，争取解放的奴隶必须超脱所谓奴隶身份就是他自己的“独自性”的思想，必须从这个虚妄的、假设的、廉价的所谓“独自性”中“解放”出来，进行坚决的斗争。

由此看来，施蒂纳分析“身为奴隶者”的个案并没有证明自己的论点，反而使其思维上的纰漏更加昭然若揭了。前文他利用逻辑上的对偶式来说明自由与独自性的区分，没有事实根据；而个案分析中的随意性也一点没有减

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第351页。

少：凡是对他惬意的东西“都算在”独自性的账上，对他不惬意的东西“都算在”自由的账上。

最后，马克思、恩格斯从类型归结和阶级分析的角度认为，施蒂纳在独自性问题上的这种思考方式并不是为他所独有的，而必须到他所属的群体和阶层的性格中去寻找缘由；总体而言，“是德国小资产者对自己的软弱无力所进行的最庸俗的自我粉饰，从而聊以自慰。”[①] 马克思、恩格斯特别谈到当时同处于现代化进程当中但较之英、法等国又相对落后的德国的资产者及其知识分子“非常微妙的思想过程”、曲折心理和无奈举动。一方面他们认为，为自己的利益而进行的反对封建主义残余、反对君主专制的斗争，是“人”获得自由解放的原则体现和伟大行动；具体到经济行为，贸易自由也是自由的题中应有之义，“人”“在任何情况下”都应该享有和推进贸易自由。但是，另一方面，当按此原则处理国家间贸易问题的时候，德国又不可避免地遭到经济破产的问题，于是又不得不实行贸易壁垒和专制措施，这时他们就辩解说，贸易自由仅仅是自由，“人”本来就不可能是一个“摆脱一切的自由者”，自由是一个完全不确定的概念，真正的自由就是独自性，例如提罗耳的农民的独自性，个人以及地方、省区、等级的独特发展，等等。他们还这样自我安慰：尽管由于落后他们作为德国人也没有什么自由，但是他们所受的一切痛苦已经通过自己的无可争辩的独自性而得到了补偿。在马克思、恩格斯看来，这是多么“贫乏的独自性和独自的贫乏”[②] 啊！

那么，这是不是说施蒂纳的探索就了无价值了呢？恐怕不能这么认为。马克思、恩格斯从现实、历史、经验的角度看到制约自由的外在因素、客观环境，这是其深刻之处；然而自由问题本身的复杂性就在于它是“人”的问题，而人始终是一种矛盾性的存在，有受动性，更有主动性、超越性；有群体性，更有个体性、主体性；有限定性，更有无限可能性。马克思、恩格斯的思考方式是把个体的人归结为他所属的群体和阶层当中，寄希望于通过社会、国家革命和阶级地位的变迁来解决个体性的问题，包括自由，所谓

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第358页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第359页。

“国家（制度）好了，我们也就好了。”这当然有合理性，甚至有可操作性。但是，人不仅有外在的生活和社会地位，更有内在的心理和情感，而后者往往是个体性的、独立性的，它不能归结为群体，不能统一于阶层，甚至也不能完全还原于现实、历史和环境，“我的就是我自己的、直接当下的”。在施蒂纳看来，自由问题的超越或真正解决就在于寻找到这种特殊之点。更有深意的是，他还认为，意识到独自性的重要，寻找到独自性，并不意味着对人的理解已经结束[①]，这一切还并不是真正的独自性。马克思、恩格斯所指斥的“独自性”的“假设”性质和“贫乏”问题，要通过“所有者”来解决，就是说，人不仅要拥有自己的“独自性”,还必须通过“我的权力”、“我的交往”和“我的自我享乐”,成为世界的“所有者”,最后再臻达“唯一者”之境。“独自性”只是“所有者”和“唯一者”的前提条件。

“人”的问题包括“自由”的超越性的复杂性，必然伴随着不同的观照角度和探索之径。这些观点和论证与其说是对立的，还不如说是互补的。这样说来，施蒂纳的思考可能也是一个不能全盘否定的方式和方向。

① 《唯一者及其所有物》一书到此并没有完结，在《独自性》之后还有《所有者》(《所有者》又分为《我的权力》、《我的交往》和《我的自我享乐》三个部分)，最后才是《唯一者》。

第十一章

权利、法律与犯罪："属人"还是"为我"

在人们通常的理解中，权利、法律乃至犯罪、刑罚之类的课题都归属具体法学讨论的范畴，然而无论是麦克斯·施蒂纳这样的青年黑格尔分子，还是出身法律专业的马克思，都从来没有把它们看作单纯的法律问题，而是从哲学的高度、从个体与社会的分野中，紧密结合人的自由问题来透视它们的存在方式、表现形态及其本质特征，这使其各自的分析别具特色和深度，而且呈现出两种极不相同的视角和思路。我觉得，今天认真研究施蒂纳的原始思想以及马克思、恩格斯通过批判而表达的自己的见解，对于重新理解马克思主义政治哲学和自由学说的复杂内涵、论证方式是十分必要的事情。

一、自由主义视角下"人"与"我"的分野

无论谈"人"还是论"我"[①]，"自由"都是绕不开的环节，因此施蒂纳在《唯一者及其所有物》的第一部分第二章中专门设了《自由者》一节，在第二部分第一章《独自性》中又对此进行了分析。在这基础上，他可能感到是该到对自由主义做清算和总结的时候了，于是在第二部分第二章《所有者》的开头他就用比较大的篇幅再次剖析和透视了自由主义视角下的"人"。本来是逐章逐节对此书进行解读和批判的《德意志意识形态》对这部

① 《唯一者及其所有物》全书分两部分，第一部分谈《人》，第二部分论《我》。

分内容却没有涉及，而是径直奔向其中的《我的权力》一节。或许在马克思、恩格斯看来，这不过是他们在《启示录或“新智慧的逻辑”》一节中所指出的施蒂纳那种“穿插内容”和“一再重复”的著述方式的体现。然而，情况不是这样，较之施蒂纳前面涉及这一议题时所进行的讨论，这一部分的论述更明确和集中，确实堪称是对自由主义的一份“清算”和“总结”。因此，我们需要先梳理一下这一部分的内容。

我们已经知道，在施蒂纳的思想架构中，作为“唯一者”的“我”是其主旨和归结，但寻找“我”和达到“我”的精神之旅却是如此坎坷而漫长。近代以来，自由主义之风甚嚣尘上，不知遮蔽和误导了多少人的视界。通过《自由者》和《独自性》中的讨论，施蒂纳愈益发现它其实是一个陷阱和迷障，于是在这一部分的开头他就禁不住发问道：“我，由于自由主义就会回到我自己和我自身吗？”[①]

施蒂纳的分析表明，这是不可能的。对此他做了很多论述，我们将其观点概括如下：

其一，自由主义仍是一种宗教，只不过不是讲求“神”的宗教，而是一种“人”的宗教。它承袭了对生命个体的“基督教式的轻蔑”，至多不过是中世纪考察人的神学方式的另一变种，是基督教宗教最后的变形。

众所周知，自由主义者张扬的最高理念是人，即所谓人道主义和“以人为本”。这里“人”是什么意思呢？施蒂纳说，当自由主义者称你是他的兄弟或引你为同道的时候，其实他在你那里看到的只是你是一个“人”，却很少注意你“这个”人是什么；他不会讯问你的个人观点和个人行为，甚至对你的个人方面根本不屑一顾。这样，他在你那里就只看到你与别人的**共同性和普遍性**。更明确地说，他在你那里并非是看到**你**，而是看到**类**；并非是汉斯或孔茨，而是“**人**”；并非是现实的人或唯一者，而是你的本质或你的概念。质言之，人不外只是一个幽灵、一个思想、一个概念，它并不是现实的个体——“**我**”或“**你**”，相反它遮蔽、无视甚至否定了个体。

按照我们对思想史的一般理解，人道主义、人本主义是从中世纪宗教神学的“漫漫长夜”中解放出来的思想旗帜，是人性对神性的反抗和胜利，

---

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 185 页。

意味着社会观念和实践发展的巨大变迁。然而，在这里施蒂纳发人深省地看出，正是这两种表面上截然不同、相互否定的理论形态和社会思潮在考察人的方式上具有承续性和类似性。原先的基督教不也是将不同的人归结在一个概念之下吗？那个概念就是"上帝"或"神灵"。比如，按照《罗马书》上的说法，人不过是"上帝的儿女"或者是"上帝的灵引导着我们"[①] 度过一生。而现在，在不同个体之间只看到其共性，在你和我那里只看到"人"；对于个体来说，一个人对于另一个人来说，无非也只是一个概念，这里不过是将"神"替换为"人"罢了：这不是重现了"基督教式"的那种考察方式了吗？

不仅如此，施蒂纳还认为，自由主义实际上更把中世纪的那种方式"推到了极端"。在他看来，较之于神，人是一个普遍性更大、个性化更小的概念。当说人是"上帝的儿女"的时候，并没有把所有的人包括在内[②]，而是将"圣灵"与具体的人的心相印证，以确定谁是上帝的儿女，同时就又"显出谁是魔鬼的儿女"[③]。如果一个人成为上帝的儿女，就意味着他不是魔鬼的儿女。就是说，"上帝性"与"魔鬼性"就将人区分开了：人不是铁板一块，至少还显现出差异和个性，哪怕是多么粗陋的差异和个性。而与此不同甚至相反，当自由主义是以"人"的眼光看待所有具体的人，或者让他们成为"人的儿女"即成为人的时候，实际上不过是把他们归属于人的类，或者成为同一类的复本。而这些具体的人作为"我"究竟是什么，这对自由主义者来说就没有关系了，因为它仅仅是个人的事宜；不同的人"是同一母亲、即人的类的儿女，这就够了：作为'人的儿女'我与你是相同的"。[④]

其二，平等观念的彰显，实际上也无助于对人的深刻认识，同样是一种一无所获的努力。

与此同时，施蒂纳还检视了与自由主义相关的其他一些被看作是"近代"标志的思想观念，认为它们同样没有超出基督教的水准。

① 《罗马书》，台湾福音书房 1984 年版，第 8 章第 14 节。

② 因为不是所有的人都能够自视为上帝的儿女的。

③ 《罗马书》，台湾福音书房 1984 年版，第 8 章第 16 节。

④ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 186 页。

他特别分析了平等观念。很多人把平等理解为人的精神诉求，认为这一观念体现出近代以来最重要的“人”的发现和觉醒。但施蒂纳指出，在中世纪漫长的社会进程中，基督教不也曾把各式各样的人们宣布为“我们的平等者”①，强调它是一种神的精神吗？如果说“神的精神”并没有对“我是什么”做出详尽的阐述，那么现在把平等作为人的精神又如何能更深刻地诠释这一问题的深层意旨呢？费尔巴哈天真地认为，如果把神的东西“人”化了，那么就找到了真理。施蒂纳回敬他说：绝非如此！“如果说神折磨了我们，那么‘人’就有能力将我们压榨得更加残酷”②。平等观念论者说，我们都是人，我们是平等的，但在施蒂纳看来，“我们是人”这一点与“我是什么”甚少相关，在众人之中尽管我也是一个人，正像说我是一个生物，即动物或兽类，或是一个欧洲人，一个柏林人等等那样；然而谁要说把我只当作人或当作柏林人来尊重，他对我表示的只是一种对我来说毫无意义和价值的尊重。为什么？因为他只是尊重我的一种外在的表征，而并非是尊重我本身。

就自由主义者而言，他们同样继承了对“我”的一如“基督教式的轻蔑”,并非是把“我”如同“我实际所是”的那样来对待，他们仅仅只注意我的所有物、我的表征，而不是我。这就好像在现实生活中，那些出于功利目的而与婚姻本质相去甚远的婚姻关系一样，所以要与我联姻，仅仅是为了我的财产的缘故；也就是说与之结婚的是“我拥有的什么”,而并非是“我是什么”。

基督教徒注重的是**我的神性**，而自由主义者注重的则是**我的人性**，而这些均与“**我**”无关。自由主义者就像基督教徒那样，在同一个圈圈里打转转。由于人类的精神，即人栖居在你那里，因此你是一个人。这就与基督的精神栖居在你那里，你因而是一个基督教徒的说法有异曲同工之妙。尽管人性被当作你原本的或“更善”的自我，但它仍只是作为在你那里栖居的第二个自我：这样它对于你来说仍保持着彼岸性。与基督教徒努力于完全成为幸福的精神那样，这同样是一种一无所获的努力！

① 即不同的人在上帝面前都是平等的。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》,商务印书馆 1997 年版，第 187 页。

施蒂纳还对"真正的人"、"人的本质"等概念提出质疑。一方面由于"真正的人"是不存在的，它与具体、现实的人是相脱离的，另一方面又赋予后者以无可穷尽的价值和永生的意义。这就好比说，作为个体的生命会死亡，然而"人"却是不死的；就如同众所周知的"国王不死"的话题一样：路德维希死了，然而国王却永远存留着。这里施蒂纳特别谈到马克思在《论犹太人问题》中关于我必须成为一个"真正类的存在"的思想[1]，说这是向现实的人提出一个不可能完成的任务，即认为个体只有"成为人"，体现出人的精神，才能是不死的。显然，这里衡量"我"的尺度已经不再是"我"，而是"人"了。

同样，"人的本质"的概念也是荒谬的。自由主义者将它与现实的人割裂开来并将其置于这些人之上。这一概念抬高"人"，如同任何一种宗教抬高神或偶像一样：它使人自身的事成为某种彼岸的事，使个体自身的事、其特性和所有物成为一种外来疏远的东西，即一种"本质"，简言之这是因为它把个体置于"人"之下，并自认为由此为个体完成了一种"使命"。布鲁诺·鲍威尔在《犹太人问题》中指出，自由主义为了人的这一本质，要求一种信仰的热情，而这种"信仰，它最终亦将证明它的火一样的热情，一种永不能遏制的热情"[2]。这再次证明自由主义的宗教属性。

我们知道，马克思的《论犹太人问题》是针对鲍威尔的《犹太人问题》而发难的，但在施蒂纳看来，二者在这一问题上的见解和思想实质根本没有什么差别。

其三，国家、社会与"我"是敌对的。所谓"自由国家"、"人的社会"、道德楷模甚至和睦家庭实质上是要把具体、现实的人约束、塑造和提升为一种理念和范畴。

近代以来"自由国家"的提法很流行，但施蒂纳认为这实际上是在提倡一种**国家性的**宗教。因为国家中的每一个人，不论是犹太人还是基督徒抑

---

① 马克思的表述是："现实的个人把抽象的公民复归于自身，并且作为个人，在自己的经验生活、自己的个体劳动、自己的个体关系中间，成为**类存在物**"。见马克思：《论犹太人问题》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第189页。

② Bruno Baure：Die Judenfrage，Braunschweig，1843 S. 62. 转引自 Max Stirner：Der Einzige und sein Eigentum，Philipp Reclam jun.，Stuttgart，1972，S. 193。

或其他什么人，它都要求他们无条件地信仰这个国家，为国家效劳；就如在一个家庭中要求孩子无条件地孝顺父母，为家族效劳一样。对于国家共同体内的每一成员来说，这个共同体是最神圣的。

那么，对于国家来说，什么概念是最高的概念呢？当然是成为一个“真正的人的社会”这样的概念。这一概念把人分为“真正的人”与“非人”两种，而非人是不能得到作为社会成员的待遇的，“尽管国家宽容的范围是如此之广，然而非人和非人的东西却不包括在内”①。虽然这个“非人”仍然是一个人，“非人的东西”自身仍然是某种人的东西，但国家却摈弃了他，就是说国家把他监禁起来，或把他从一个国家的伙伴变成监狱的伙伴。那么什么是“非人”呢？即与人的概念不相符的人；这正如非人的东西是与人的东西的概念不相符的人的东西一样。

从逻辑学上说，说“某人不是人”确实是“自相矛盾的判断”，然而在人类社会变迁和思想演进的漫长历程中，这些“自相矛盾的判断”是多么通行无阻啊！人的概念与人相割裂，人的本质与人的现象不相符，每一个现实的人，由于他与“人”的概念相去甚远，表现为人却并非是人；或者说现实的人只是非人；或者说他并非是“类的人”，故而只是一个幽灵。这实际上把作为现实的人的理想、任务、本质或概念超越于现实之上，用对其来说是彼岸性的存在来贬降为现实的人所独有和固有的特性。现实的人确实既是人又是非人，两者集于一身，唯一的要求是：应该成为人，成为“真正的人”。

而施蒂纳认为，这样的国家、这样的“人的社会”必然走向灭亡，因为它们与“我”、与现实是敌对的。“国家所暴露的对于我的敌意是它要求我应该成为人；以此为前提如若我不能成为人，就被国家视为‘非人’”②；国家还把那些冠冕堂皇的说辞作为一项义务加在我身上，要求我把国家的存在看成是最神圣的，要求我成为一个“令人尊敬的、正直的”即有道德的人。如果说人类在封建时代把一切都当作神赐的采邑的话，那么在自由时代同样存在着封建的等级关系。过去的主人是神，现今的主人则是人；过去的中介

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第190页。
② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第193页。

是神，现今的中介则是人；过去的精神是神，现今的精神则是人。在这种三重的关系中，权力是"人"的权力，世界是"人"的世界，"我"是"人"的"我"。

最后，不是"人是我的本质"，而是"我"是人的本质。

如果说，基督教的结局和成就是神，自由主义的结局和成就是人，那么，在施蒂纳看来，这一切都应当过去了，新的历史的开端应当是作为"自我"的人。"新的历史是在牺牲的历史之后的享受的历史；它并非是人的或人类的历史，而是我的历史。"[①] 过去人被当作是普遍的东西；然而，我和利己主义的东西才是真正普遍的东西；因为每个人均是利己主义者，对他来说自己是最重要的。谁是人？我就是人！

施蒂纳把他的思想与费希特、费尔巴哈进行了比较。他认同费希特关于"自我是一切"的思想，认为这与他的主张是完全一致的。但他进一步补充说，不仅仅自我是一切，而且自我是摧毁一切的；只有处在自身解体之中的自我，从未存在的自我——**有限的自我才真正是自我**。就是说，费希特谈到自我时注意到的是其"绝对"性、完满性，而施蒂纳关注的则是其直接当下的和未完成的、消逝的状态。在这一点上，费希特并没有比与其哲学立场完全不同的费尔巴哈走出更远。后者也主张"绝对的自我"、类，而鄙视消逝的、个别的自我，认为个人"只能超越于他的个性的局限，却不能超越他的类的法则和绝对的本质规定。"[②] 然而在施蒂纳看来，类即是无，绝对只是一种理想，一种思想。成为类、成为绝对并不等于完成个人的理想，真正的自我是表现自己、个人。"需要成为我的任务的并非是我如何实现普遍人性的东西，而是我如何满足我自己。我是我的类，我存在着而又没有准则、没有法则、没有模式等等。"[③]

施蒂纳的结论是，人不是我的本质。对于个体来说，成为一个人，成为一个犹太人、一个希腊人、一个德国人是不够的，或者说，是太渺小了，甚至可以说它根本就不是你的任务。从"唯一者"的立场看，"我是什么，就

---

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 194 页。

② 费尔巴哈：《基督教的本质》，《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，商务印书馆 1984 年版，第 315 页。

③ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 196 页。

是这个有肉体的我、走动和站立着的我”，才是最关键的。人的本质是我，否则它就只是“一种非现实的东西、幽灵”①。

人啊，是一个多么难以索解的存在！现实性与超越性、个体性与社会性、直接性与虚幻性、实在性与抽象性、偶然性与必然性、短暂性与永久性、唯一性与包容性……缠绕在一起，矛盾百结。施蒂纳的深刻处就在于，他在“人”的大字眼下，看到个体会遭受到压抑和排挤，丧失其价值和本性。他把德国古典哲学中对主体性的讨论深入到个体性层次，直接承接了20世纪人本主义哲学的焦点和主题。

二、内涵复杂的 Recht 的中译问题

接下来该从“人”与“我”的区分来观照权利问题。但在具体讨论之前，有必要先进行一下词义辨析。

我们的这种研究属于跨时间、跨地域间思想的探讨，于是就不能不面临一个尴尬的处境：研究的是国外思想家的著述和思想，但是以中文来表达自己的把握和理解。在我的理解中，语言绝不仅仅只是工具和符号，它们本身就是思维，而不同的思维之间总有“通”与“隔”的矛盾；其中的对应、契合、差池与不可通约等复杂情形，只有经过精深的辨析和体悟才能有所感受。这是跨文化研究的难处，也是它的魅力。基于这种考虑，我们在梳理施蒂纳与马克思、恩格斯之间权利观的对立之前，先对德文中 Recht 一词的中译进行讨论。

我们注意到，在通常的翻译实践中，有一个惯例，就是在原文中反复出现的同一个词汇，一般就选择另一语种中一个含义接近的词来翻译，而且始终采用这种译法，以体现一致性。然而，在具体的思想研究中，我们又发现，包括马克思文本在内的人文社会科学作品的翻译，不像自然科学著作那样，能够做到在不同语种之间实现词汇含义的一一对应的转换，原文中的同一词汇实际上有好几种不同的意思，这样我们就需要根据不同的语境来揣摩其具体含义。

---

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 186 页。

以 Recht 来说，它译成中文至少有四种含义：（1）法；（2）权利；（3）认为……对；（4）公道、公正。在中文中，这四种意思当然不能说没有联系，但其含义和使用方式肯定是不一样的。这样说来，基本上都将其译为"权利"的金海民教授的译文（以下简称"金译本"）和标明"一般译为'法'，在……（个别）场合译为'权利'、'对'、'有权'等等。在'法'和'权利'这两种含义混淆不清的组合，则译为'法（权利）'或'权利（法）"[①]，但实际上又没有从思想主旨出发辨析其含义因而造成混淆的情形的《马克思恩格斯全集》第1版第3卷译文（以下简称"《全集》译本"），都有讨论的空间。

其一，《我的权力》第一部分的标题应译为"权利"。

"《全集》译本"将其译为"法"了，而我认为比较而言，"权利"更为合适。除了下面我们对这一部分思想的分析将会表明这种译法的合理性外，提供佐证的还有：英文的译法是 right[②]，而俄文译法是 право[③]。我们知道，在英文中 right 和 law 的含义是不一样的，而俄文中的 право 只能译为"权利"或"权力"。

其二，学术用语与日常生活中的理解应该区分开。

比如：Wenn ein Dummkopf Mir Recht gibt, so werde Ich mißtrauisch gegen mein Recht; Ich mag sein Rechtgeben nicht. Aber auch wenn ein Weiser Mir Recht gibt, habe Ich's darum doch noch nicht. Ob Ich Recht habe, ist völlig unabhängig von dem Rechtgeben des Toren nud Weisen.[④] "《全集》译本"为："如果一个傻瓜认为我是对的，那末我就开始怀疑我的权利。但是如果一位智者认为我是对的，那末这还不等于说我是对的。我的对与不对，这完全不

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第359页"译者注"。

② Karl Marx (With Friedrich Engels): The German Ideology. p. 334. New York. Published 1998 by Prometheus Books.

③ К. Маркса и ф. Энгельса: Немецкая идеология. Сочинения К. Маркса и Энгельса. Том. 3. Государствнное издательсво политической литературы, Москва. 1955, С. 308.

④ Max Stirner: Der Einzige und sein Eigentum, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1972, S. 204.

取决于傻瓜或智者对我的权利的承认。"[①] "金译本"为："如果一个蠢人给予我权利，那么我将不信任我的权利；我不喜欢他的权利给予。然而即使是一个智者给予我权利，我也并不因此而拥有权利。究竟我是否有权利这完全不取决于蠢人或者智者的权利授予。"[②] 两段译文比较，前者漏译了 Ich mag sein Rechtgeben nicht 一句，查马克思、恩格斯手稿发现，是他们在摘录时就遗漏了。而"金译本"将 Recht geben 译为"给予……权利"，这是法律上的说法，在通常的理解中它则是"认为……是对的"的意思：一个"傻瓜"或"蠢人"能给人什么权利呢？所以"《全集》译本"翻译将 Recht geben 的两种意义上的含义区分开是准确的和通顺的。

其三，出乎"我"本身的应该译为"权利"。

比如：*Ich* entscheide, ob es in *Mir* das *Rechte* ist; *außer* Mir gibt es kein Recht. Ist es *Mir* recht, so ist es recht. Möglich, daß es darum den Andern noch nicht recht ist.[③] "《全集》译本"为："**在我之中**，一件事的对或不对，由**我**决定；**在我之外**不存在任何法。我认为是对的，那就是法。很可能，对于别人说来，这并不是对的。"[④] "金译本"为："**我**决定，一件事在**我**之中是否是**有其权利**的；在我之**外**就不存在什么权利。什么**对我来说**是正当的，那它就是正当的。可能这对于其他人来说并非是正当的。"[⑤] 后者对第一句话的翻译使含义不知所云，"权利"本来是为"我"所具有的决定，但"一件事在我之中是否是有其权利"的说法好像是"事"本身有"权利"似的。但前者将 *außer* Mir gibt es kein Recht. Ist es *Mir* recht, so ist es recht 译为"在**我之外**不存在任何法。我认为是对的，那就是法"，没有体现出这里是谈"权利"与"我"的关联性的，因此译为"权利"才合乎原意。

其四，由"我"外化出来的应该译为"法"。

比如：Mit dem absoluten Recht vergeht das Recht selbst, wird die

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第360页。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第200页。

③ Max Stirner: Der Einzige und sein Eigentum, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1972, S. 208.

④ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第365、366页。

⑤ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第204页。

Herrschaft des Rechtsbegriffes zugleich getilgt. Denn es ist nicht zu vergessen, daß seither Begriffe, Ideen oder Prinzipien Uns beherrschten, und daß unter diesen Herrschern der Rechtsbegriff oder der Begriff der Gerechtigkeit eine der bedeuten Rollen spielte.[①] "《全集》译本"为:"与绝对权利一起,**法本身也随之而去,法的概念的统治**[②]也同时消灭了。**因为**不要忘记,概念、观念、原则向来统治着**我们**,而在这些**统治者**之中,法的概念或公道的概念起了最主要的作用。"[③] "金译本"为:"与绝对权利一起,权利本身消失了,'权利概念'的统治同时也被消灭。因为不能忘记的是:迄今概念、观念或原则统治着我们,而在这些统治者之中,权利概念或公正的概念起着一种最重要的作用。"[④] "金译本"对这一段中所有的 Recht 都以"权利"译出,使得意思不明确了,与前一段不同,这一段意思是指,"法"与"权利"相关,但是是与其不同的另外一种表现方式,是由"权利"滋生出来的一种规范和规则,所以用一个称谓来混淆其双关含义又是不妥当的。

其五,既关乎"我"又关乎"人"的(即"自在自为"的)应译为"权利(法)"。

比如:Recht *an und für sich.* Also ohne Beziehung auf Mich! Absolutes Recht. Also getrennt von Mir! Ein an und für sich Seiendes! Ein Absolutes! Ein ewiges Recht, wie eine ewige Wahrheit![⑤] "《全集》译本"为:"'**自在自为**'的法。因而与**我**无关?'**绝对权利**'!这就是说,脱离**我**的,一个'**自在自为的存在物**'!一个**绝对的东西**!**永恒的**法,像永恒的真理。"[⑥] "金译本"为:"这是'自在自为'的权利,因而与我没有关系!这是'绝对的权利',因而与我相分离!一个自在自为地存在的东西!一个绝对的东西!一种永恒

① Max Stirner: Der Einzige und sein Eigentum, S. 230, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1972.

② 马克思、恩格斯摘引至此加括号标了"教阶制"三字。

③ 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第363页。

④ 施蒂纳:《唯一者及其所有物》,商务印书馆1997年版,第227页。

⑤ Max Stirner: Der Einzige und sein Eigentum, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1972, S. 225.

⑥ 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第362页。

的权利，如同一种永恒的真理那样！"[1] 这里前者译 Recht 为"法"，而后者仍译为"权利"，而按照我的理解，这里实际的意思既是"权利"又是"法"，"权利"对人来说是一种天然的先验的绝对的存在，它不因主体的差异而消失，而是一种自然的法则，即"法"；就是说它既是自为的又是自在的，是永恒的。"权利"或"法"是基于不同的方面、程度和视角而进行的称谓，这是它们的相关性。因此我的看法应合译为"权利（法）"。

上述情形表明，对诸如 Recht 这样的词汇的翻译，宜特别慎重，既不能只用一种译法来搪塞或替代其他复杂的含义，也不能把不相同的多种含义硬给混淆甚至颠倒了。

三、权利的"神圣化"与"现实化"

我们来讨论权利。

权利究竟是什么？它的主体是谁？内容来自何处？其实然境况与应然状态有着怎样的差别？施蒂纳从其"唯一者"学说的逻辑仔细地思考了这些问题，而马克思、恩格斯梳理了其分析的逻辑，进而说明权利不是一个抽象的概念，它的产生具有客观基础与历史条件。

（一）权利的主体归属

在施蒂纳看来，权利的重要性在于其主体归属，为此他把权利分为"你的权利"与"我的权利"，并且认为二者是根本对立的。别人的权利就意味着不是"我的权利"，而那种调和二者关系、要求"成为我的权利的别人的权利"，根本是不可能的，因为它实际上意味着"我"没有任何权利，处于一种无权状态。而从逻辑上说，"你的权利"就不是"我的权利"，而是你对我的冒犯，同样也可以说"我的权利"是我对你的冒犯。

施蒂纳指出，"在我之中，一件事的对或不对，由我决定；在我之外不存在任何权利。"[2] 别人的东西、甚至作为类的"我们"的东西，由于"不

---

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 222 页。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 204 页。译文有改动。

是处在我体内的精神，所以我不得不把它们置于我之外……想象它存在于我之外……存在于彼岸世界。"[①] 更明确地说，"在我之外不存在任何权利"。[②]"我有权利或者没有权利，除了我自己，没有任何其他人可作裁判者。别人是否同意我的权利，这个权利是否对他们也同样作为权利而存在，那只有别人能够判断和裁决。"[③] 那么，社会能赋予"我"权利吗？"社会当然希望每人都得到自己的权利，但是所得到的只是社会给予制裁的权利，即社会的权利，而不是真正自己的权利。而且我给予我以权利或我取得权利，这是出于我自己的全部的力量……我是我的权利的所有者和创造者，除了我自己以外我不承认任何其他的权利的来源，——不论是上帝、国家、自然、人、神权、人权等等。"[④]

权利与权力是相互关联的，施蒂纳告诫人们，"你对之有权力的东西，你对它即具有权利"。[⑤]他说："我从自身中引申出一切权利和一切有权要求的东西，举凡我有力支配的东西，我有权要求这一切。""我不请求任何权利，因此我也没有必要承认什么权利。凡是我能用力为我自己强取的东西，我就为自己去强取；凡是我不能用力为我自己强取的，我对它也就没有权利，等等。我有权还是无权要求，对我说来都无关紧要。只要我有权力，那就是我对自己授了权，我就不需要任何其他的授权或权名了。"[⑥]

在马克思、恩格斯看来，施蒂纳的上述论证是用逻辑上臆造的"简单的对偶式"和"复杂的对偶式"对"权利"内涵的诠释。他由"人的权利"与"我的权利"的对立，推导出"人的法"与"利己主义的法"的对立、"别人的权利"（即别人赋予的权力）与"我的权利"（即我自己赋予的权力）的对立、作为"人认为是对的东西"的法与作为"我认为是对的东西"的法的对立。这是简单的演绎过程。[⑦] 而更为复杂的推导是：如果法

---

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 12 页。译文有改动。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 204 页。

③ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 201 页。译文有改动。

④ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 221 页。译文有改动。

⑤ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 204 页。

⑥ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 227 页。译文有改动。

⑦ 参看马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第 364—365 页。

是人的权力，那么它与由我的权利而形成的权力就是对立的；如果享有权利意味着授权，自称有权意味着对自己授权，那么由人授权就与由我授权对立；进而形成的观点是，人的权力与我的“我之权利”、与“我的权力”相对立。[①] 马克思、恩格斯认为，上述对偶式及其推导、演绎方式都是施蒂纳人为设定，完全没有任何现实的支撑和佐证。

（二）现实中权利（法）的异己状态

施蒂纳还注意到权利的异己性。他发现，一切现存的权利都是“自然、神、人民选举所赋予的”[②]，诸如“苏丹的法”、“人民的法”等等，就是说它们来自别人、他者，而不来自“自我”，是别人赋予“我”的权利，是别人给我的、供我利用的，而与我是分离的，因此并不是“我的权利”。他举阿·夏米索的诗《杀人的山谷》为例，在这首诗中，白发苍苍的印第安杀人者由于杀害了自己的同胞而获得白人的赞扬。这种（杀人的）权利是他内心的期盼和向往的吗？在同胞的鲜血与白人的嘉许之间他的内心会发生怎样的撕裂和痛楚呢？近代以来法律体制的建立，使人们对诉讼、官司、法庭这套貌似可以取得公正和道义的程序寄予厚望，然而施蒂纳质疑道：“在这个法庭上，你还能寻求什么呢？”至多，“寻求的是苏丹的权利，而不是**我的**权利，我寻求他人的权利。”[③] 这就是说，现实生活中的权利把主体颠倒了。

与此相关，“法”也处于异化状态。他说：“法本来就是我的思想，或者说我的思想导源于我。但是如果思想从我处溜跑，如果‘话’已经说出，那么它就变成了肉，变成了固定观念”；“人们自己所创造的关于‘法’的思想，人们却不能再做它的主宰。他们的创造物脱出了他们的执掌。这就是绝对权利，由我结束了的、被我解脱了的权利。当我们把它作为绝对物来尊重，我们就再不可能把它吞噬下去。它使我们失去了创造力；创造物超过了

---

① 参看马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第369页。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第205页。译文有改动。

③ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第201页。译文有改动。

创造者，它是自在自为的存在物。"[①] 施蒂纳的这种指认确实存在。

（三）几种权利观的辨析

针对共产主义者把劳动和享受联系起来考虑问题，而主张"同等的劳动给予人们同样的享受的权利"，施蒂纳认为二者没有关系，"只有同等的享受才使你有权同等享受……当你们获得这享受，那么这享受也就是你们的权利"。[②]权利具有可变性，没有永恒的社会的标准，黑格尔说，受惩罚是罪犯的权利，但是免于惩罚不也是他的权利吗？"如果他的勾当成功了，那他是对的；如果没有成功，他也是对的。如果有一个人鲁莽地干一种危险的事情并因而致死，那时我们就会说：这是活该，这是他自作自受。如果他战胜了危险，也就是说，如果他的力量胜利了，那么他也是对的。"[③] 权利可以是"任意摆布的东西。向我猛扑的老虎是对的，而杀死它的**我**也是对的。**我**从它那里保全下来的不是**我的**权利，而是**我自己**。"[④]

针对近代以来甚嚣尘上的"人权"观念与把人权视为"正当获得的权利"的斗争，施蒂纳认为，这其实已经远离了权利的"自为"、"属己"本性。在他看来，如果权利不是来自人的自然本性，而是靠后天取得的，并且还认为这是"正当获得的"，那么这种权利就是属于人们的人权，他人的权利，即人的权利，而不是我的权利。这使得争取权利的斗争充满了戏剧色彩和虚伪性质，"由于人权总是某种给予的东西，因此实际上它总是人们相互给予的也就是说相互谦让的权利。"[⑤] 而"当革命把'平等'宣布为'权利'的时候，革命就躲到宗教的领域、圣物、理想的领域中去了。"[⑥] 在施蒂纳看来，只有"利己主义的权利才是我给我自己，或者我自己取得的权利。"这样，"可以做出结论"说，"我称为我的权利的东西，已经完全不是权利了"[⑦]，即不是近代意义上的"人权"及其斗争了。"人的永恒的权利很自然地而且很平

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第222页。
② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第205页。
③ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第205页。译文有改动。
④ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第206页。译文有改动。
⑤ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第206页。译文有改动。
⑥ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第203页。译文有改动。
⑦ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第206页。译文有改动。

等地被用来和‘现存的正当获得的权利’相对抗，权利对权利。当然，它们互相攻讦，说对方为违法与无权。这就是从革命以来关于权利的争论。”①

（四）权利产生的客观基础与历史条件

马克思、恩格斯认为，施蒂纳上述论证是把“权利”“圣化”了。对于施蒂纳来说，权利不是从人们的物质关系以及人们由此而产生的互相斗争中产生，而是从人们“头脑中挤出来”的自己的观念的斗争中产生的。他们告诫施蒂纳，在这里最好思考一下，权利、私法和私有财产究竟有什么联系，私法在什么程度上决定着其他许多法律关系。譬如，施蒂纳曾抽象地谈到“特权者”与“平权者”的问题。马克思、恩格斯认为，他把争取这种实际的社会斗争变成了争取仅仅是些“概念”的斗争，而实际上，这两个问题是不能放在一起讨论的，“在政治上表现为特权”是与“中世纪的生产方式”及与其“相适应的法律关系”相关联的，而“在政治上表现为权利、平权”的斗争则是“现代的生产方式”和与其“相适应的法律关系之间的关系了”。至于施蒂纳所强调的权利的个人性，马克思、恩格斯认为，同样必须注意这种权利的“经验规定”,看到其存在的社会性、历史性和现实性。他们指出，姑且不谈更早时期的思想家，就是从近代马基雅弗利、霍布斯、斯宾诺莎、博丹以及近代的其他许多思想家，都把权力看作是权利的基础，由此产生的政治理论和观念摆脱了道德虚设和抽象言说。后来，在18世纪的法国、19世纪的英国，整个法都归结为私法、归结为所有制，而私法更被视为一种十分确定的力量，即私有者的权力，只有从这样的角度才能透视出权利的内涵及其演变。

很显然，与施蒂纳特别注重权利的为“我”性质不同，马克思、恩格斯更强调其客观基础和历史条件。

四、把法律看作是普遍意志，意味着什么

马克思、恩格斯认为，施蒂纳对关于法（权利）的全部论述是从对法

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第203页。译文有改动。

（权利）的一般解释、抽象论证开始的，就是说当他谈到这一方面的时候，具体的、现实存在的法律是不在他思考范围内的，即从他那里"溜跑了"；而当他需要讨论后者，即谈到法律的时候，他又把抽象的法抓回来。

法是什么？法律何为？理解它们的基础何在？施蒂纳的解释是，"法就是社会的精神"。而这种精神不是与现实而是与意志相联系的，"如果社会具有意志，那么这种意志也就是法：社会只是通过法而存在。但是因为它的存在只是由于它实现了对个人的统治，因此，法就是它的统治者的意志。"[①]"只要还有统治意志而这种统治意志被视为和个人意志具有同等意义，国家就会一直存在下去。"[②] 那么，法与法律是什么关系呢？他说："凡是法，凡是在社会中被认为是对的东西，也就会在法律的字面中表述出来"，[③]"统治者的意志就是法律。"[④][⑤]

而这种作为"国家的统治者的意志"、"国家的意志"的法律，与"我的意志"、"我的自我意志"是相对立的。也就是说，"国家意志"意味着"非我的意志"，反之，"我的意志"也就意味着"非国家的意志"。进一步推论，如果"意志"（Wille）意味着"意愿"（Wollen），那么"我的意志"就意味着"国家的非意愿"，也就是说"反对国家的意志"或者是"对国家的反抗意志"；同样"自我意志"就意味着"不意愿国家"，"国家意志"就意味着"我的意志的无"也即"我的无意志"。马克思、恩格斯列出3组对偶式和11个等式[⑥]意在表明施蒂纳这是纯粹公式推演的结果。

然而，仔细甄别就可以看出，施蒂纳还是有自己的逻辑的，他国家意志的分析确实击中其要害。在他看来，国家一直存在下去的理由，就在于

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第200页。译文有改动。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第210页。译文有改动。

③ 金海民教授的译文是："所谓权利，在一个社会中何谓关于权利的事情，这就轮到在法律中发言了。"这显然是误译，见施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第210页。这里的译文做了改动。

④ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第210页。译文有改动。

⑤ 马克思、恩格斯用三个等式概括了如上的思想，即"社会内统治者的意志=法；统治意志=法律；法=法律"。

⑥ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第380—381页。

"统治意志被视为和个人意志具有同等意义"[①] 的存在，而这种情况下，"凡是为了生存而不得不指靠别人的无意志的那种人，就是这些别人的手制品，这就像主人是仆人的手制品一样。" "我作为我的自有的意志就是对国家的犯罪者。因此国家把它斥为自我意志。我自有的意志和国家是死敌，二者之间不可能有永恒的和平。"[②] "国家实际上在监视所有的人，它把每一个人都视为利己主义者，同时它又害怕利己主义者。"[③] "对于国家说来，不让任何人有自有的意志，这是绝对必要的。如果谁有了这种意志，国家就必须开除他，如果所有的人都有这种意志，那么他们就会搞掉国家。" "人们总想把法律和任意发号施令区别开来……但是，对付人的行为的法律……就是意志的表示，就是指示（命令）"，"当然，谁都可以宣告哪些行为他可以容忍，因此他也能用法律来禁止那些相反的行为，或者像对敌人那样对破坏法律的人加以威胁……我不得不同意他要像对付敌人那样来对待我，但是我绝不能容忍他像命令傀儡那样来命令我，以至使他的智慧和无知成为我的指南"[④]。

更为深刻的是，他不仅强调了意志的"唯我性"而且强调其"直接当下性"。他说："纵令有人认为人民中每个人都表现出同样的意志，并因此产生出一个完善的普遍意志，这也丝毫不会改变事情本身。难道我在今天、明天不是受我昨天的意志所束缚吗？……我的创造物，即我的意志的一定的表现，就会变成我的统治者，而我……创造者，在我的生活的巨流中、在我的消融过程中就会受到拘束……由于我昨天是一个有意愿的人，所以我今天成为一个无意志的人。昨天我有自由意志，而今天我就没有自由意志了。"[⑤] "怎么改变这一点呢？只有一个方法：那就是不承认任何义务，也就是说，不要束缚自己也不要让自己受到束缚。……**我的意志任何人都不能束缚，我的反抗意志永远是自由的！**"[⑥]

因此，施蒂纳法律观的要旨就在于，始终警惕**单个人的意志受到表现为**

---

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 210 页。译文有改动。
② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 211 页。译文有改动。
③ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 216 页。译文有改动。
④ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 210 页。译文有改动。
⑤ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 211—212 页。译文有改动。
⑥ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 212 页。译文有改动。

法律的普遍意志的束缚，这里的普遍意志表现为国家的意志、别人的意志，也表现为自己的、试图解释、涵摄其今天、明天存在的昨日的自我意志，施蒂纳说，它们体现了"法律的专断"，因而都是"专断的法律"。

马克思、恩格斯关于这一问题的意旨和思路与施蒂纳完全不同。他们秉承了思想史上，比如霍布斯等人所认为的"权力是法的基础"，而反对"意志是法的基础"的理论。在他们看来，如果承认权力是法的基础，那么法、法律等等只不过是其他关系的一种征兆，一种表现。"那些决不依个人'意志'为转移的个人的物质生活，即他们的相互制约的生产方式和交往形式，是国家的现实基础，而且在一切还必须有分工和私有制的阶段上，都是完全不依个人的**意志**为转移的。这些现实的关系决不是国家政权创造出来的，相反地，它们本身就是创造国家政权的力量。在这种关系中占统治地位的个人除了必须以**国家**的形式组织自己的力量外，他们还必须给予他们自己的由这些特定关系所决定的意志以国家意志即法律的一般表现形式。"[①] 这种表现形式的内容总是决定于这个阶级的关系，这是由例如私法和刑法非常清楚地证明了的。这些个人通过法律形式来实现自己的意志，同时使其不受他们之中任何一个单个人的任性所左右，这一点不取决于他们的意志。

马克思、恩格斯指出，个人的权力的基础就是他们的生活条件，这些条件是作为对许多个人共同的条件而发展起来的，为了维护这些条件，他们作为统治者，与其他的个人相对立，而同时却主张这些条件对所有的人都有效。由他们的共同利益所决定的这种意志的表现，就是法律。正是这些互不依赖的个人的自我肯定以及他们自己意志的确立（在这个基础上这种相互关系必然是利己的），才使自我舍弃在法律、法中成为必要，不过，自我舍弃是在个别场合，而利益的自我肯定是在一般场合。对被统治的阶级说来也是如此，法律和国家是否存在，这也不是他们的意志所能决定的。例如，只要生产力还没有发展到足以使竞争成为多余的东西，因而还这样或那样地不断产生竞争，那么，尽管被统治阶级有消灭竞争、消灭国家和法律的"意志"，然而他们所想的毕竟是一种不可能的事。此外，当关系还没有发展到

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第377—378页。

能够实现这个意志以前，这个“意志”的产生也只是存在于思想家的想象之中。当关系发展到足以实现这种意志的时候，思想家就会认为这种意志纯粹是随心所欲的，因而在一切时代和一切情况下都是可能的东西。不是国家由于统治意志而存在，相反地，是从个人的物质生活方式中所产生的国家同时具有统治意志的形式。如果统治意志失去了自己的统治，那么，不仅意志改变了，而且也是物质存在和个人的生活改变了，而且也只因为这一点，个人的意志才发生变化。法和法律有时也可能“继承”,但是在这种情况下，它们也不再是统治的了，而是只剩下一个名义。

“意志说”产生的原因就在于，在一些哲学家那里，由于思想脱离了其现实基础，即脱离了个人及其经验关系，才产生了纯粹思想的特殊发展和历史的观念。同样，在这里也可以使法脱离其现实基础，从而得出某种“统治者的意志”,这种意志在不同的时代有不同的表现形式，并且在自己的创造物即法律中具有自己独立的历史。结果是政治史和市民史就纯观念地变成了一个挨一个的法律的统治史。这就是许多法学家和政治家的独特幻想，而施蒂纳却毫不客气地（sans facon）又把它抄袭过来了。

至于施蒂纳所否定的昨天的自我意志可以解释、涵摄今天和明天的自我意志，不过是近代“在民主制度下，每个个人只是在一瞬之间行使了自己的主权”的论调的重复。同卢梭式的国家理论的原理完全相像，施蒂纳在这里“笨拙地”企图将其据为己有。而实际上，“个人明天的自我意志是否会觉得自己受到它昨天帮助制定的那些法律的约束，这就要看在这段时期里是否出现了新的情况，个人的利益是否已经改变，以至昨天制定的法律已经不再适合这些改变的利益了。如果这些新的情况侵害了整个统治阶级的利益，那末这个阶级一定会改变法律。如果这些新的情况只触犯个别的人，那末这些人的反抗意志当然不会受到大多数人的任何注意。”[①] 由于施蒂纳有这种反抗意志的自由，所以他现在能够又想起用其他人的意志来限制一个人的意志，而这恰好就是以上所说的对国家的唯心主义观点的基础。

① 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第384页。

五、犯罪：孤立的个人反对统治关系的斗争

对法律的违反就是犯罪，由于对法律的解释不同，施蒂纳与马克思、恩格斯之间也产生了不同的"犯罪观"。

（一）"通常理解"的和"非通常理解"的犯罪

按照"通常的理解"，犯罪是对既有秩序、规则、圣物、固定观念等等的否定和违反。施蒂纳说："普通的罪犯……就是那种不去追求属于自己的东西而竟去追求属于人民的东西、**犯下无可救药的错误**的人"[①]，就好比信徒们追求属于神的东西而犯了弥天大罪，向其提出规劝的神甫对其说，你们的行为亵渎了国家奉为神圣的东西。这就是说，犯罪就意味着对人的法律的仇视，罪犯就意味着是圣物的敌人或反对者，其罪行是反对圣物的罪、反对固定观念的罪、反对怪影的罪、反对"人"的罪。施蒂纳用了一系列话来表达对犯罪的这种理解："只是反对圣物才是罪犯。""刑法典只是由于圣物才存在的。""从固定观念中产生犯罪。"[②] 质言之，在"人"中包含着对罪行、罪孽以及法的概念的诠释，"在一个人那里，我若认不出是人，那这个人就是罪人。"[③]

正如要从"通常理解的利己主义"走向"自我一致的利己主义"一样，这种"通常理解"的"犯罪观"也要为"利己主义者"对犯罪所做的全新的诠释所取代。施蒂纳看出，这里的关键是要区分：在什么意义上犯罪？由谁来裁定是否犯罪？某人成为一个罪犯对他自己意味着什么？从来就没有一成不变的界定，"如果你容许另一个人认为你是对的，那么，你也应该同样地容许他认为你是不对的。如果你从他那里得到辩白与报酬，那么，你也要期待他的控诉和惩处。与法并行的是违法，与守法并行的是犯罪。"[④] 循此规则，如果你容许另一个人认为你是对的，那就是让你自己承认别人的权

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 218 页。译文有改动。
② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 221 页。译文有改动。
③ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 220 页。译文有改动。
④ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 215—216 页。译文有改动。

利，也就是破坏了你的权利。施蒂纳提醒人们，“如果不假定一个人必须按照我所认为对的而行动，我能否认为他是对我犯了罪呢？按照我所认为对的而行动，我称之为正义、善行等等，相反就是犯罪。因此，我认为：别人……作为应该服从某‘合理的’法律的生物，就该与我一起向同一目的进攻”。那么“怎样才算是一个人，怎样才算真正像人一样地行动”？施蒂纳认为，这些“应当由我来确定，我并且要求每人都把这一法律看作是自己的准则和理想，不然，他们就是罪人和罪犯”[①]。

对比对犯罪的两种不同的理解，施蒂纳指出：“在犯罪中，向来就是利己主义者肯定自身，而圣物是受到嘲弄的。”[②] 要知道，“我”对于施蒂纳来说是多么重要啊！他说：“他〈即我的敌人〉把我当作他的敌人，我不得不忍受，但我决不容许他把我当作他的傀儡来摆布，不容许他的理智或不智成为我的准绳”。[③]

因此，在**人的意义上**的犯罪意味着违犯**人**的法律，即违犯国家的意志、国家的权力；而在**我的意义上**的犯罪意味着违犯**我的**法律，即违犯我的意志、我的权力。这两个命题像“对偶式”一样彼此对立，仅仅是由于“人”和“我”的对立。

由于有犯罪，就会招致刑罚。“通常理解的”犯罪是在法律的和政治的意义上讲的，是对崇高的秩序、规则、圣物、固定观念等等的否定和违反，顺应这一解释，刑罚就是圣物的自卫和对它的亵渎者的反抗。“刑罚只是作为对冒犯圣物的一种赎罪才有意义”，在这里实际上是“对人的自卫”。“刑法典只是由于圣物才存在，刑罚一取消，它就会自行消灭。”[④] 比如，“婚姻的神圣性，这是固定观念。从神圣性中可以得出：私通就是犯罪，所以，某种婚姻法为此而给予或长或短的刑罚。”[⑤] 而从个人的立场看，这种神圣性是外在的、异己的，私通违反婚姻法，但它不正是个人的情爱的体现吗？它应该遭谴责、受处罚吗？

---

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 220 页。译文有改动。
② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 281—282 页。译文有改动。
③ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 212 页。译文有改动。
④ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 220 页。
⑤ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 221 页。译文有改动。

（二）犯罪无关乎抽象个体，而是现实关系的产物，具有历史发展的不同形式和特征。

马克思、恩格斯认为，施蒂纳的上述论证涉及犯罪、刑罚与世俗关系和现存政权的关联，但实际上他对后者却没有丝毫的认识，只是与其“神圣的灵光”在作斗争，一如堂吉诃德与风车作战那样。他们分析说，施蒂纳的这种思路不为其所独有，过去有些思想家就想象诸如法、法律、国家等产生于普遍概念，归根到底产生于人的概念，并且也是为了这个概念而被创造的；这些思想家也自然认为，犯罪只是由于对一个概念的狂妄放肆才构成的，这样它一般说来就成为对概念的嘲弄，惩罚犯罪也只是为了向受辱的概念赔罪。施蒂纳对犯罪的理解也是从这一看法引申出来而后攫为己有的。

然而，在马克思、恩格斯看来，犯罪、刑罚这样的社会现象是世俗的、历史的，因此应该包含直接的个人的关系的历史形式并反映这种实际的关系及其形式。法的历史表明，在最早的和原始的时代，这些个人的、实际的关系是以最粗鲁的形态直接地表现出来的。随着市民社会的发展，即随着个人利益之发展到阶级利益，法律关系改变了，它们的表现方式也变文明了。它们不再被看作是个人的关系，而被看作是一般的关系了。与此同时，对彼此冲突着的个人利益的维护也由于分工而转入少数人手中，从而法的野蛮的行使方式也就消失了。

法律关系与由于分工而引起的这些物质力量的发展，联系得多么紧密，这一点是从法院权力的历史发展和封建主对法的发展的抱怨中已经可以看清楚的。正是在介于贵族统治和资产阶级统治之间的时期，当时两个阶级的利益彼此发生了冲突，欧洲各国之间的贸易关系开始重要起来，从而国际关系本身也带上了资产阶级的色彩，正是在这样一个时期，法院的权力开始获得重要的意义；而在资产阶级统治下，当这种广泛发展的分工成为绝对必要的时候，法院的权力达到了自己的最高峰。

而施蒂纳的论证表明，他根本不知道法的这些不同形式所赖以产生的现实关系，他只是把阶级关系在法律上的表现看作是过去野蛮关系观念化了的名称。对于他来说，全部问题只在于名称；至于问题本身他丝毫没有接触到。不仅如此，他还相信堂吉诃德的话，认为通过简单的道德戒条就可以把

由于分工而产生的物质力量毫不费力地变为个人力量。这在马克思、恩格斯看来，只能是现实关系在形式上、观念上的一种变通而已，能有什么变化呢？就以施蒂纳谈到的婚姻法对私通的惩罚而论，只存在于制定者头脑中的普鲁士婚姻法与实际生效的Code civil（民法典）、神圣的婚姻法与世俗的婚姻状况之间的区别是多么大啊！在“普鲁士式的幻剧中，家庭的神圣性从国家的考虑出发既针对男方，也是针对女方的；而在法国的实践中，妻子被看作是丈夫的私有财产，因私通而受到惩罚的只是妻子，并且只在行使其所有权的丈夫的要求下才加以惩罚的。”[①]

什么是“通常理解的和非通常理解的犯罪”？施蒂纳通过“对偶式”而获得的对“犯罪”和“刑罚”的理解，完成了其“唯一者”体系中“我的权力”的建构，为自己创造了一个“自有的世界”，而在马克思、恩格斯看来，他不过是将“一个决斗和游侠骑士的世界”“搬入到了现代世界”，只具有荒诞和反讽意味罢了。在接下来的部分中，马克思、恩格斯改变了叙述方式，模仿《堂吉诃德》用小说笔法描摹人物、事件和场景，将其讽刺和嘲笑了一番，从而结束了本节的内容。[②]

综上所述，我们看到，面对权利、法律乃至犯罪、刑罚这些复杂现象，从“人”（社会）的立场与从“我”的角度，会做出很不相同的解释：前者反对把它们看作是一个抽象的存在或理念，而从客观基础和历史条件中寻找它们产生的根据、形式、内容及其变迁，并且认为只有寄希望于社会变革才能求得其不断进步和完善；而后者则更多地看到了它们在现实中的异化状态与在“人”（社会）的大字眼下对“我”的压抑、疏离甚至背离和遗忘，认为需要反过来从“我”的角度强调其自为性、意志性以及从个体方面进行反对统治关系的斗争。固执于各自的视角，都会把对方的论调看成是错误的乃至荒谬的，但我认为，这两种路向与其说是对立的，还不如说是互补的；原因在于，权利、法律乃至犯罪等都是关乎人的问题，而是人就有社会性与个体性的矛盾、现实性与超越性的差异，这种情形的存在要求我们必须

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第392页。

② 现存手稿中《我的权力》最后部分遗失了。

多角度、多方位地考虑问题、判明趋势。其实这也正是马克思主义的辩证分析方法，只不过在一部论战性的著作中，面对论敌的片面性，马克思、恩格斯突出强调了与此不同的另一方面。我觉得这是解读像《德意志意识形态》这样的文本、概括和评价其思想时，必须特别注意的问题。

第十二章

什么样的社会能使人的“个性”得以彰显

按照《唯一者及其所有物》的论述顺序，在“所有者”部分“我的权力”之后讨论的是“我的交往”，而基本上是按照该书逐章逐节展开批判的《德意志意识形态》的通行本目录中却没有出现“我的交往”字样[①]。编者在正文中标明“这里缺少12页手稿”[②]，而从前面的论述看，“我的权力”部分实际上已经接近尾声，因此，遗失掉的手稿中只有很少部分是属于这一节的，绝大部分则属于“我的交往”部分的内容。据此，我认为，在通行本《德意志意识形态》的《目录》中“Ⅲ. 犯罪”的第三部分“C. 通常理解的和非通常理解的犯罪”之后就应该是“我的交往”部分。遗留下的手稿中这部分最先出现的题目是“5. 作为资产阶级社会的社会”，这说明前面有四节遗失了。那么这四节的内容是什么呢？这只能回到《唯一者及其所有物》中相关部分去探究了。

① Сочинения К. Маркса и Энгельса. том 3, Государствнное издательство политической литературы, 1955, С. 627; Werke Karl Marx \ Friedrich Engels. Band3, Dietz verlag, Berlin, 1958, S. 294;《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，《目录》第Ⅲ页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第400页。

一、“通行本”[1] 目录和正文中遗失了哪些内容

施蒂纳在其书中的这一部分没有再细列标题，但根据其内容，他一开始就用很大的篇幅论述“社会”问题，而且层次很清楚，即按照对“社会”的一般解释、“监狱”、“家庭”、“国家”、“资产阶级社会”的顺序次第展开分析，因此我们大致可以判明，这就是细列了标题的《德意志意识形态》原始手稿中“社会”部分的5节内容。这样，现有的《目录》就需要在“C. 通常理解的和非通常理解的犯罪”和“5. 作为资产阶级社会的社会”之间插入下列内容：

“B. 我的交往[2]

Ⅰ. 社会[3]

1. 施蒂纳的社会[4]
2. 作为监狱社会的社会
3. 作为家庭的社会
4. 作为国家的社会”

以下我们讨论这四节的思想内容。

我们先来看施蒂纳在“我的交往”部分为什么要讨论“社会”问题。

按照通常的理解，施蒂纳关于“唯一者”的主张极易被定性为极端的个人主义，而个人主义又常被用来指那些不与他人交往、喜欢离群索居、极端自私的人的品性。然而，仔细甄别一下，就可以知道，施蒂纳的“唯一者”与此并不相同，其内涵要远为复杂。我们阅读《唯一者及其所有物》

---

① 这里指的是 Сочинения К. Маркса и Энгельса. том 3, Государствнное издательство политической литературы, 1955; Werke Karl Marx \ Friedrich Engels, Band3, Dietz verlag, Berlin, 1958; 以及以它们为母本翻译的中文《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版。

② 这一行与上面“A. 我的权力”对齐，参看《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，《目录》第Ⅲ页。

③ 这一行与下面“Ⅱ. 暴动”对齐。

④ 这一行及以下三行与“5. 作为资产阶级社会的社会”对齐。

全书，绝对不能得出结论说，施蒂纳是一个无视现实、社会、历史乃至他人的人；不过，他的异人之处在于，他经常思考的是，现实、社会和历史会塑造出怎样的人，它们对于“我”来说有什么样的意义、会产生出什么样的后果；他所阐发的“唯一者”不是要离开现实、社会和历史，在其之外坚持独自性，而是要在其之中甄别“人”与“我”的分野，寻求对现实、社会、历史乃至他人的超越。他指出，社会是现代需要“特别注意”的问题，因为“除了社会问题外，没有任何其他问题对每个人来说会表现出一种如此活生生的兴趣。”[①] 如果对社会问题较少有激情和困惑，那么在观察它时就不会注意到，正是在社会中个体是如何从我们的眼中丧失的；也就不会认识到，只要组成社会的人依然是旧人，社会就不能变成新的社会，是社会成员的性质决定了社会的性质。在施蒂纳看来，在社会中人们自然要进行交往，但这里只有“人”的交往，而没有“我的交往”，就是说，在交往中“我”丧失了，没有了。这样，对“我的交往”的讨论自然就要从分析“社会”的症结开始。

为此，施蒂纳首先就要对“社会”这一概念的含义做一番考察了。

社会一词的自然意义

施蒂纳说：社会（Gesellschaft）这个词的根源是大厅（Sal）。如果说一个大厅容纳了许多人，那么这个大厅就是他们生活的社会。在这之中，又会形成一个“沙龙”社会，他们会以“沙龙”的传统谈话方式进行交谈，哪怕仅仅是在空洞的客套中互相应付（当然也会有沉默不言的人）。交往是活动着的个人之间的交易，是双方相互的关系；而在大厅中，人们是“被组合起来的”。人们大概会习惯地说：“人们共同掌握这个大厅”，然而情况倒是这样：大厅掌握人们或在自身中拥有人们。

这就是社会一词的自然意义。它表明，社会并非是通过“我”和“你”创造出来的，而是一个把人们组合在一起使其成为社会成员的第三个要素；同时还意味着，只有这第三个要素才是创造者。这样说来，社会提供了人们交往的条件，但却因此剥夺了人的个性。而“真正的交往”就是要把这种

---

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 227 页。译文根据 Max Stirner：Der Einzige und sein Eigentum（Philipp Reclam jun.，Stuttgart，1972）做了改动。

交往看作是与社会“无关”的事情，即不受社会的影响和牵制的事情；或者说，如果不改变通常称之为“社会”的异己性质，“真正的交往”就不能进行。

作为“监狱”的社会

施蒂纳认为，离开自然意义（大厅）的第一个社会样态是监狱社会或监狱集体。这是比仅仅作为地点的大厅内容更丰富的“第三个因素”。“监狱”不再仅仅意味着一个一般的空间、一个普通的建筑物，而是与在它之内的居民有着明确的特定的关系，即它仅仅是为监禁者而准备的。人仅仅是由于住在监狱中而成为囚犯的，监狱决定了他们的生活方式，也规定了他们的交往方式，即他们只能作为囚犯而互相交往，也就是说只能在监狱法规所允许的范围内交往。

然而，“囚犯”只是监狱中的某个人一个方面的特征，这是他与自己有相同经历和命运的人的共同性，而排除了这一方面才能体现出他在这一群体中的独特性，这才是他自己个性的表征，以此来与他人交往，才是“利己主义者”之间的交往、纯粹个人的交往。在施蒂纳看来，只有后一种交往才真正是“你”和“我”之间的交往。然而，这就要给监狱带来危险，因此它从不允许这样的事发生。[①] 监狱制度作为现存的而且被认为是神圣的制度，绝不容许破坏它的规则的任何尝试，对其最轻微的攻击都被看作是应予惩罚的。这种分析使施蒂纳意识到，如同大厅一样，“监狱看来也形成了一个社会，一个集体，一个共同体（如劳动的共同体），然而没有**交往**、相互关系、**团结**”;相反，在监狱中的每一个体的任何交往都可能孕育一种被视为“阴谋”的最危险的种子，因为通常人们并非是自愿进入监狱的，也极少自愿留在那里，所以人们之间的交往往往会“敌意地对待监狱社会而且旨在寻求恰恰是这种社会、共同拘禁的消灭”,而“这种子在最有利的条件下就能够发芽、成长和结果。”[②]

因此，为了实现真正的交往，我们就需要离开监狱寻求新的共同体，那

---

① 施蒂纳举例说，基于这一理由，法国议会曾决定对囚犯实行“单独监禁”,以便铲除“败坏道德的交往”。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》,商务印书馆 1997 年版，第 237 页。

里不仅是“我们愿意和自愿”留下来的，而且利己主义者不断提升的自我欲求也不会危及这一共同体。

作为家庭的社会

作为“我们自愿”留下来的共同体首先出现在家庭中。双亲、夫妇、子女、兄弟、姊妹，还可能包括注重远亲关系、愿意为家族而效劳的旁系亲族，他们共同形成一个整体，构成了一个家族。如果家庭的法规、孝道、悌爱等为其成员所遵守，那么家庭就会成为一个真正的共同体。有一件事情对于每一位家庭成员来说必须是确定和神圣的，即家庭自身的要旨在于孝道。个人只有把家庭的存在作为他们的使命，他们才在完全的意义上是家庭的成员；对于一种持续的关系来说只有通过持续的孝道，这一家庭的精神方能产生和延续。如果一个儿子后来意识到有比其早就过去了的通过脐带表明的母子关系有更大的意义的自我追求，或者把双亲和兄弟姊妹看得无关紧要，甚至看出家庭实际上是与利己主义为敌的，进而怀疑起维系这一共同体成员命脉的基础的话，那么他就会成为家庭的“罪人”。这样，他必然面临着一个矛盾：一方面，他曾经在这一血缘的、肉体的联系中生活过，这一既成事实是取消不了的，他无可否认地仍然是、永远是这一母亲的儿子和她的其他孩子的兄弟，为此他必须顺从家庭，缔结一个与家庭的要求相适应的婚姻，获得一个与家庭地位相协调的职衔等等，简言之要“使家庭体面”;然而，另一方面，“他的血管里，利己主义的血液火热地沸腾”,自我的独立与追求要求他宁愿成为家庭的“罪人”,回避家庭的法规。

那么进一步追问：两者之中什么更扣动“我”的心弦呢？是家庭的幸福还是“我”的幸福？施蒂纳也知道，在很多情形下，两者彼此可以和平相处，家庭的利益同时也是“我”的利益，反之亦然。因此很难判定，“我”究竟是**为自己**还是为家庭利益[①]做出考虑和选择，甚至“我”也许很乐意用大公无私和对家庭的付出来安慰自己。但是，他指出，总有那么一天，一个非此即彼的抉择会不可避免地出现，乃至使人心灵颤抖不已，那时“我”正着手玷污族谱、双亲和兄弟姊妹；因为，“我”在“我的良心”的基础上必须考虑：对于“我”来说，是否在任何时候孝道都要高于利己主

① 施蒂纳将其称为“为公共利益”。

义？经过思索和权衡，最终“自私者”将不会在大公无私的外表之前躲藏起来，因为在其心灵中会升起一个愿望，它每时每刻都在发展、成长为激情。就像《罗密欧与朱丽叶》中的朱丽叶，不受拘束的激情无法驯服并且最终击垮了孝道的大厦。当然这种情况也可以看作是家庭抛弃了执著于自己意志而把自我的激情看得重于孝道的人；但对于“不孝者”自身来说，他们并不是被逐出的，而是自我放逐——他们确实明白，为了成就自我、达到“唯一者”之境，必须把自己的激情、自己的意志看得比家庭的维系还要重要，必须从中超脱、超越出来。

作为国家的社会

于是，利己主义者就“摧毁了家族的羁绊”，在国家中寻找真正交往的可能性。家国一体，不仅是中国的传统观念[①]，施蒂纳也把国家看作是“已遭到很大污辱的家族精神的保护者”。那么，在国家之中情况又会怎样呢？他的分析表明，这次恰恰又“陷入一个新的社会之中，在那里等着他的利己主义恰恰是他刚刚摆脱的、同样的陷阱和罗网。因为国家同样是一个社会，而不是一个联盟，它是一个扩大了的**家庭**（‘国父——国母——国家的儿女’）”。[②]

施蒂纳认为，就实质而言，人们称之为国家的东西是一个依附和依恋交织而成的网状物，是一个复合物，一个结合物。在那里共同的附属物互相适应，彼此互相依赖：国家就是这一依附性的秩序。国家是由有秩序意识的人在维持秩序、反对无秩序；如果无秩序胜利了，那么国家就消灭了。问题是，这样一种互相适应、互相依附、互相依赖的爱的思想靠什么支撑呢？真有能力使我们自己凸现出来吗？施蒂纳看到，当我们注意秩序、维护秩序的时候，实际上自己的意志就消失了；特别是当秩序是由强权所维护的，表面看来没有人受到“伤害”，但所有人，亦即芸芸众生，都被按照某种方式予以分配和安置的时候，难道还会有自我吗？这时人们会满意吗？

就国家与个人的关系看，国家并非是由我们所制造出来的，而是不经我

① 施蒂纳说：“中华民族的国家是深深地渗入到家庭事务中的。如果谁不首先是他的父母的好孩子，那么他就一无是处。”施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 244 页。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 241 页。

们而形成的，是一种固有的、独立的存在。“我”在国家之中诞生、受教育，对国家负有义务并必须“服从”国家。国家将“我”置于它的“宠爱”之下，而“我”则生活在国家的“恩惠”之下。这样，国家的独立存在就奠定了我的非独立性。国家要求“我”的天性不要自由发展，为了与其相适应就要加以修剪。为了国家能够自然成长发展，它还将“文明”的剪刀放在“我”身上。它给予“我”的是与它相适应而不是与“我”相适应的教育与修养，还教训“我”要尊重法律、不损害国家财产、尊敬神与地上的贵人等等。简言之，国家教导“我”这样才能不受惩罚：我要为“神圣性”而“牺牲”我的独自性。国家所能给予“我”的文明和教养的形式就在于：它把我教育成一种“有用的工具”、“社会的一个有用的成员”。

这样的后果是什么呢？即“我”从不相信**我自己**，从不相信“我”的现在，而只在将来才看到“我自己”。孩子相信，如果他变成了成人，他才变为一个真正的自我，一个真正的汉子；成人考虑到，只有在彼岸他才变为某种真正的东西；最优秀者则游说，人们务须把国家、人民、人类以及我所知道的一切置入自身之中，以便成为一个“真正的自我”、一个“自由的市民”,一个“国家的公民”,一个“自由的或真正的人”。施蒂纳说，这是在“假设的外来的自我”中寻找“我的真理”以及呼唤为其“献身”。然而，这是什么样的“自我”呢？既不是“我”,也不是“你”,而是一个幻想的自我，一个幽灵！

施蒂纳特别指出，现存制度的“文明化”没有改变国家的上述实质。如果说在中世纪，教会尚且能够容忍众多类型的国家在它那里生存；那么在宗教改革之后，特别是三十年战争之后，国家好像更加大度包容，让各种教会（各宗派）聚集在一个皇冠之下，然而这是表面现象！“一切国家均是带宗教性质的”,它强制人们遵守法律，通过学校强制进行精神教养，通过婚姻的缔结对家庭加以束缚；通过书刊检查、监视、警察来阻止任何自由行动。现在看来，人们谈论宽容和对反对派采取自由放任的态度等似乎表明国家的文明进展，一些国家甚至连最放肆的集会也听之任之，但这不过是一种假象和偶性，国家从来不会将其意旨定位在使个人自由行动上，而是必须把这种行动与国家的目标联系起来，因此，不管多么进步的国家都会昭示人们，不可以无所限制地与人打交道，不能没有“更高的监督和中介”,不可

以去做一切“我”有能力做的事，而只能做国家所允许的事。这表明，在任何国家中我都是不自由的；美名远扬的国家的宽容恰恰只是对“无害的东西”、“无危险的东西”的一种宽容；在国家之中，只生活着造出的人，任何“想成为自己”的人都是国家的敌人，在这样的国家里，“他是无”，即意味着，国家不任用他，不给予他任何地位、官职、职业等。

由此看来，哪个时代的国家都是一样的，人民国家、专制国家和立宪国家其性质均无不如此。因此，必须改变一种习惯性误解，即当今世界的斗争，与其如人们所说的那样是针对“现存制度的”，就仿佛现存的制度应当为其他更好的制度所替换，是在向某个特定的国家宣战、向国家的当前状况宣战，倒不如说向现存制度本身宣战，亦即向国家（status 状况）宣战。

现存《德意志意识形态》“我的交往”部分手稿中，只有马克思、恩格斯对这一话题的两页半的评论[①]。他们指出，施蒂纳在国家问题上的看法“真是一个乡下佬（Quel bonhomme）”的见识：一是他根本不懂得现代国家结构的复杂关系，在诸如教育观念、教育机构、法律、书报检查机关、政府、人权、个人担保等问题上胡乱联系；二是他对君主专制、共和政体和立宪制度等各种国家形式之间转换的历史过程、同一国家形式在不同地域和国度中的特殊状况“一无所知”；三是他有关国家与个体关系的讨论，把国家看作是凌驾于这些个人之上的权力，这种看法表明，在他的眼里，国家仅仅是一个观念，并且他相信这一观念的独立权力。在马克思、恩格斯看来，这完全是一种意识形态观念化的抽象和妄言。

二、作为“资产阶级社会的社会”症结何在

按照施蒂纳的叙述顺序，接下来该讨论的是“作为资产阶级社会的社会”。马克思、恩格斯认为，这一部分是《唯一者及其所有物》全书“所有的混乱章节中故意弄得最混乱的一章”[②]，为此，他们花比较大的篇幅分析

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第 400—402 页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第 403 页。

了它所涉及的重要问题：

一是地产的析分

施蒂纳认为，“资产阶级意义上的财产就是在**我必须尊重你的**财产这种意义上的神圣的财产。‘尊重财产！’因此政治家们希望每个人都拥有一小块地产，并且这种愿望多少引起了地产的大量析分。”[①] 这就是说，土地析分的整个过程是由于“政治家们”的缘故，是他们要人们“尊重财产”，从而“引起了地产的大量析分”。

与这种解释不同，马克思、恩格斯看到的是，土地析分中地产变成现代意义上的产业、成为可以买卖的对象以及被独占甚至垄断的财产，并且这个过程在各地都是通过“对别人财产的不尊重”而进行的！虽然说，在不同的地方，“时而在这里和时而在那里”，都有大量的土地析分现象，但是他们认为，是一个国家的工业、商业、航运等的发展水平决定了这种变迁的过程和特点，因此在不同的国度其情形千差万别。比如，在法国，远在大革命前就有过这种土地析分现象（因为那时因资本和其他条件不够而不能进行大规模耕种），而差不多过了半个世纪之后，所有法国资产者从政治上考虑都对其表示不满（因为它会削弱工人间的相互竞争），但在爱尔兰和威尔士这时却又开始了这一进程。施蒂纳倒果为因地按照先验的设想和原则对此提出一种解释，并且认为这种解释可以适用于一切历史时刻和所有国家，在马克思、恩格斯看来，这不过是一种宏观、抽象的说明和论证，“个别说来却一无用处”。

二是地役权的赎买

施蒂纳进一步论证说，一切土地使用权能够被赎买时，土地拥有者就可以成为自己土地的自由的主人，“不管这块土地多么小，只要人有自有的、被尊重的财产就行！一个国家中这种所有者愈多，自由人和优秀的爱国者也就愈多。”[②] 这里施蒂纳同样把地役权的赎买看作是一种必然的和普遍的现象，是“政治自由主义者”所要实行的理想，目的是造就新社会的“自由人和善良的市民”。

---

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第270页。译文有改动。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第270—271页。译文有改动。

对此，马克思、恩格斯指出，地役权的赎买是一种只是在德国才有的"可怜"现象，是德国各邦政府因为邻近各国的先进状况与自己的财政困难对比强烈而被迫实行的独特的措施。① 而且德国的这种地役权的赎买从未引起什么政治的或经济的后果，"它是不彻底的办法，因而根本没有起作用"。除此而外，在14、15世纪由于商业、工业开始发展起来以及地主需要用钱还发生过"有历史意义的地段权的赎买"。施蒂纳的上述说明表明，对于现实和历史而言，他"自然又是一无所知"了。

三是大地产对小地产的吞并

实际上，施蒂纳的情况并非完全如此，他也看到人们"生活在无休止的苦恼中。因为在实践中人们对什么都不尊重，而天天都有小占有者被大所有者收购，'自由人'变成短工的事。"② 这里他把竞争看作是对在进行着经营活动中的财产的侵犯，特别注意到地产的集中行为。怎么解决这一问题呢？他说，"假使'小所有者'想到，大财产也属于他们，那么他们就不会让自己如此毕恭毕敬地被排斥于这些大财产之外，而且也就不会被别人排斥了。"③ 这说明，他没有看到小所有者变成短工后最重要的变化是其不再是所有者，也没有注意到在历史上存在的现象是，有时大地产吞并小地产，有时小地产也吞并大地产。而在马克思、恩格斯看来，所有这些现象是不能根据"人们在实践中对什么都不尊重"这个理由解释清楚的。

对此，马克思、恩格斯质问说：你所要谈的是哪些"小所有者"呢？是那些由于大地产被分割才变成"小所有者"的农民呢，还是那些由于地产集中而被迫破产的农民呢？在施蒂纳看来，这两种情况正如两个鸡蛋一般

---

① 中文版《德意志意识形态》对这一段文字的翻译将意思弄反了，"我们的圣者认为地役权的赎买是一种只是在德国才有的可怜现象……"（见马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第407页），从字面来看，这好像成了施蒂纳的观点，实际上施蒂纳谈到这一问题时压根就没有涉及具体国家和历史时期，他仍是宏观、抽象地说明和论证的，而这种方式正是马克思、恩格斯所反对的；而且，这里的译文也无法与下面一句"我们的圣者却认为这种赎买是……"意思上相衔接和连贯，所以我认为，上述"地役权的赎买是一种只是在德国才有的可怜现象"的看法恰是马克思、恩格斯的，这段译文应改为："我们的圣者所认为的地役权的赎买是一种只是在德国才有的可怜现象……"，即在"我们的圣者"后加一个"所……的"使"地役权的赎买"成为主语。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第271页。译文有改动。

③ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第271页。译文有改动。

地相似，而马克思、恩格斯对此却做了严格区分：在前一种情况下，小所有者根本没有把自己从“大财产”里排斥出去，而是每个人都在别人无法排斥他和他的能力所及的范围之内力图占有财产。当然这种能力却不是施蒂纳所标榜的先验的“我”的能力，而是由实践的关系所决定的，例如决定于人们的发展以及迄今为止资产阶级社会的全部状况，决定于地方性以及他们和邻区的或大或小的联系、所占取的地段之大小以及占有地段的人数，决定于工业条件、交往关系、运输工具、生产工具等等。他们之中有很多人自己就变成了大土地所有者，由此可见，他们并没有把自己从大地产中排斥出去。马克思、恩格斯还指出，农民根本不可能按共产主义的方式组织起来，因为他们没有实现共产主义联合的第一个条件即集体经营所必需的一切手段，而土地析分至多不过是引起后来对这种联合的需要的条件之一。总之，**共产主义运动决不会起源于农村，而总是起源于城市**。在后一种情况下，那些破产的小所有者，无论在对完全没有财产的阶级还是对工业资产阶级的关系方面，他们总与大土地所有者具有共同的利益。即使没有这种共同利益，这种小所有者也还是无力占有大地产，因为他们居住分散，其全部活动和生活状况使他们不可能联合起来，而联合却是要占有大地产的第一个条件；同时，这种运动还须以一种更普通得多而又完全不以他们为转移的运动为前提。

四是私有财产、国家与法的关系

施蒂纳认为，“财产问题只决定于政权，既然只有国家是掌权者，不管这是市民的国家还是游民的国家或者只是人的国家，那么只有国家才是所有者。”① “国家使财产的占有与某些条件联系起来，正如它使一切——例如婚姻——与某些条件联系起来一样。”② 在这种情况下，任何私有财产都是国家财产，“我的私有财产（Privateigentum）不过是国家从它自己的财富中拨给我的，同时国家却因此掠夺（Priviert）了国家的其他成员：我的私有财产就是国家财产。”③

---

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 275 页。译文有改动。
② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 276—277 页。译文有改动。
③ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 279 页。译文有改动。

至于私有财产与法之间的关系问题，施蒂纳把法律上对私有财产的政治承认看成是私有财产的基础，即“私有财产靠法的恩惠而存在。只有在法中它才有保证，要知道占有物还并不是财产；只有通过法的同意才算是我的；这不是事实，而是一个虚构、一个思想。这是法的财产，是合法的财产，是有保障的财产；它之所以是我的，不是由于我，而是由于法。”①

对此，马克思、恩格斯的解释是，私有财产是生产力发展到一定阶段上必然的交往形式，这种交往形式在私有财产成为新出现的生产力的桎梏以前是不会消灭的，并且是直接的物质生活的生产所必不可少的条件。他们这样看待私有财产向国家财产的转变：因为在资产阶级统治下和在其他一切时代一样，财产是与一定的条件，首先是同以生产力相交往的发展程度为转移的经济条件有联系的，而这种经济条件必然会在政治上和法律上表现出来。实际上资产者也不允许国家干预他们的私人利益，他们赋予国家的权力的多少只限于为保证他们自身的安全和维持竞争所必需的范围之内。以竞争为基础的资产阶级社会由于其整个物质基础不容许公民间除了竞争以外还有任何其他的斗争，而且一旦人们要“互相扼住脖子”般地进行斗争，资产阶级社会和国家就不会以“精神”安抚来对待，而是用“刺刀”武装起来进行镇压。随着资产阶级财产的发展与积累，即商业和工业的发展，个人越来越富，而国家则弄得到处负债！

五是通常理解的和非通常理解的竞争

在资本主义社会，最显著的“交往”方式无疑就是竞争了。如何理解它呢？施蒂纳突出的感受是，在资产阶级社会中，竞争的过程及结果与竞争者本人的情形无关，而是由其他因素决定的。“竞争苦于这样一种不利的情况：并非任何人都有竞争的手段，因为这些手段不是得自个性，而是得自偶然性。大多数人没有手段，因此是没有财产的人。”② 比如，一个知识者与富有的工厂主之间进行竞争就是件很困难的事情，他必须有场地和资金，但财政官员因倾向于工厂主而不会向他提供，而司法官员又不允许他通过夺取别的工厂主的工厂来竞争。这一切显然都不行的情况下，施蒂纳又设想了这

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 274 页。译文有改动。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 288 页。译文有改动。

个知识者与同行，比如与法学教授之间进行竞争。假如这位法学教授很笨，而知识者的知识比他强百倍，如果让知识者与他同时开设同一门课，也即要两人展开竞争，按常理他是会赢的，会使得法学教授的“讲堂空无一人”。但实际上，在资产阶级社会中结果并不如此。为此，施蒂纳设置了一组法学教授与知识者之间的对话——

“可是，我的朋友，你上过大学没有，得过学位没有?”法学教授问。

“没有，但这有什么关系呢? 关于这门学科所必需的一切知识我懂得很多”。知识者说。

“我觉得很遗憾，然而在这方面没有竞争自由。我不想反对你个人，可是你缺少一个最重要的东西：博士证书。而我，也就是国家，却要求这个”。法学教授说。

“竞争自由原来如此，只有国家，我的主人，才给予我竞争的可能!”知识者只好叹息地说道，然后他不得不颓唐地回家去了。[①]

诸如此类的事情经常发生，使施蒂纳明白了这样的社会竞争到底意味着什么。他总结说：“和竞争结合着的与其说是想尽可能把事情做好，不如说是想尽可能把事情做得合算，做得有利可图。所以人们才为了将来得到一官半职而钻研，钻研俯首帖耳和阿谀奉承的艺术，学习循规蹈矩和办事的技巧，工作只是为了摆摆样子。因此，尽管表面看来人们关心的似乎是良好的成绩，但实际上他们注意的只是生意兴隆和发财致富。当然，谁也不愿当检察官，可是任何人都愿被提升……任何人都怕调动，更怕被裁撤。”[②] 投机和功利主宰着竞争，这能谈得上是真正的“交往”吗?

对于施蒂纳这种摈弃了惯常的抽象推导而诉诸感性考量的对竞争的解释，马克思、恩格斯同样不能认同，认为它仍然是“乡下佬”的水准。这里他们反而要求施蒂纳去看一看任何一本政治经济学教科书，看其中有哪一位理论家曾断言，竞争的全部实质就在于要做出“良好的合算”或者“尽可能把事情做好”,而不是在于“尽可能把事情做得合算”。他们还提醒施蒂纳，竞争有各种各样的形式和分野，在不同的国度会呈现出完全不同的状况

---

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》,商务印书馆 1997 年版，第 286 页。译文有改动。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》,商务印书馆 1997 年版，第 292—293 页。译文有改动。

和情形：在私有财产制度下，最发达的竞争，例如在英国，竞争就是“尽可能把事情做好”；而小工商业者的骗术只是在浅陋的竞争条件下，在中国人、德国人和犹太人中以及一般地走街串巷的小商贩中才盛行；而施蒂纳对于这类小商贩根本没有提到，他只知道有当时普鲁士王国出现的额外冗员和超编制议员的竞争；其实，历代为争夺国王的恩宠而发生的近臣之间的争斗不也是一种竞争吗？这些都没有进入过施蒂纳的视界。

那么怎么来透视竞争、又如何评价竞争呢？马克思、恩格斯的叙述分散而凌乱，我们罗列和概括如下：不能用官僚体制去解释竞争的结果（比如，误认为国家可以决定工资），而必须用竞争的过程和环节去看待竞争的结果（实际上工资处于不断的波动之中）；必须仔细地研究工业关系，看一般的竞争规律是否会决定一个工厂主也可能成为被他的工人们“豪夺”和“克扣”的人；竞争与分工、与供求关系的联系甚为复杂；必须从竞争中考察“需求”，需求每天都是不同的，你有没有需求、有什么样的需求，或者别人是否认为你的需求是一件重要的事情，这都完全不取决于你；在存在竞争的领域中，商品（比如面包）的价格是由生产成本决定的，而不是由生产者（比如面包师）任意决定的；竞争确实与资产者的利益密切相关，受利益驱动，他们随时随地都可以在竞争和私有财产所容许的范围之内达成“协议”[①]；竞争打破了中世纪的小市民生活，表面看来纯粹是一种“敌对、较量和比赛”，然而更体现出一系列正面意义，如地方局限性的消失、交通的拓展、分工的发展、世界贸易、机器的大规模运用等等；人的手段变成物的手段和物的手段变成人的手段，都只是竞争的一个方面，它与竞争是完全不可分的；要求用人的手段而不用物的手段来进行竞争，这就导致一种道德公设，这种公设是说，竞争和决定竞争的关系应当得到的不是那些它们必然产生的结果。

马克思、恩格斯特别指出，现代资产阶级社会中，竞争最重要的后果是现代无产者的产生及其成长壮大。他们不仅与资产者之间是敌对的，而且由于分工本身使他们自己之间也产生了利益上的对立。他们已经不止一次地进

① 股份公司就证明了这一点，它是随着海外贸易和手工工场的出现而产生的，并席卷了它力所能及的一切工商业部门。

行过抗争，然而每一次都失败了，对于无产者来说，除了旨在反对整个现存制度的政治“协议”以外，不可能同敌对的阶级有任何其他的“协议”。竞争所引起的伟大的社会变革把资产者之间的相互关系以及他们对无产者的关系变为纯粹的金钱关系，而把上述一切“神圣化的财富”变成买卖对象，并把无产者的一切自然形成的和传统的关系，例如家庭关系和政治关系，都和它们的整个思想上层建筑一起摧毁了。

至于施蒂纳所担心的竞争中将使偶然性起支配作用并造成人的个性的丧失，马克思、恩格斯指出，在竞争中个性本身就是偶然性，而偶然性就是个性。不取决于个性的竞争“手段”是人本身的生产条件和交往条件，这些条件在竞争的范围内对人表现为独立的力量，表现为对人说来是偶然性的手段。

前文指出过，施蒂纳曾经有一种抱怨，就是说在现代资产阶级社会里，正是由于国家的缘故，“我”不能实现自己的价值，也就是说，不能表现自己的“才能”;现在他又说由于国家没有为“我”提供竞争的手段，“他的实力”全然不是实力，他依然是“没有财产的人”:这与他在前面煞费苦心地论证每个物体“是他的对象，因而也就是他的财产”的观点明显是矛盾的。所以马克思、恩格斯说他还“坚持做他的思想生意”,最终“难于认识世俗面貌的事物”。①

三、独特的超越方式和途径——“暴动”

对交往关系的探究、对旧世界的批判以对“社会”（特别是资产阶级社会）的批判而告终，那么，如何锻造出“真正的交往”的主体呢？施蒂纳说，必须通过暴动（Empörung）的方式而跃进到新的“利己主义者的世界”。

暴动意味着什么？

随着近代社会各种矛盾的凸现，革命风起云涌、此起彼伏。但在施蒂纳

① 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第403页。

看来，这些革命还只是人的外在的社会行为，还不是人内在的“心灵”的变革。他把后者称为“暴动”,并将其与革命做了严格区分，我们通过列表将二者进行对比：

革命（Revolution）	**暴动**（Empörung）
神圣的暴动	利己主义的革命
现存条件的变革	**我的**变革
政治的或社会的行为	我的利己主义的行为
现存东西的推翻	推翻的存在
围绕国家制度的选择来进行	不受国家制度的约束
通过建立机构、组织的方式来进行	自我安排自己、自我起来进行反抗

这就是说，在施蒂纳看来，革命“是现存条件、现存情况或 status [状况] 的变革，是国家或社会的变革，是一种政治的或社会的行为”,因为革命者从事于国家制度的选择，始终是围绕着国家制度和与此有关的问题而进行斗争的，为此必然要建立机构、通过组织的方式进行。很显然，这是一场群体行动、社会变革。

而与此不同，暴动是从人们对本身的不满出发的，它是单个的人的反抗，自身的变革，自身“起来反抗”。它不受国家制度约束，不再受别人的安排，而是由自己安排自己。“由于我的目的不是推翻存在的东西，而是我奋起凌驾于它之上，所以我的目的和我的行为丝毫没有政治的或社会的性质：它们只是针对着我和我的独自性的，所以它们是利己的。”①

显然，施蒂纳的上述区分旨在表明，较之于革命，暴动是一种真正的人的超越。可以说，这是一种非常独特的暴动观。

而在马克思、恩格斯看来，施蒂纳提出的上述对立“完全是胡说”。他们认为，革命与施蒂纳式的暴动之间的区别不在于前者是政治的或社会的行为，后者是利己主义的行为，而在于前者是行为，后者不是行为！施蒂纳把“革命”说成是一个法人，认为这个法人要和“现存的东西”——即另一个

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》,商务印书馆 1997 年版，第 349 页。译文有改动。

法人进行斗争，实际上，在现实的任何革命中都存在个人与个人之间的关系，而且每一种革命和革命的结果都是由这些关系决定的，是由需要决定的，因此，“政治的或社会的行为”决不是“利己主义的行为”的对立面，革命的过程也就是自我变革的过程。

施蒂纳暴动理论还涉及一个问题，即他认为人可以随意“走出现存东西的范围”。支撑他这一判断的依据是：他把国家看成与其成员完全是可以分离的关系，认为一旦国家的全体成员退出国家，国家就会自行崩溃；而改变现存的关系仅仅取决于人们的善良意志，现存的关系就是一些观念。马克思、恩格斯指出，在这些命题的假设形式中，暴露出施蒂纳的愿望的空想和无力，“这种在观念上的超出世界而奋起的情形就是哲学家们面对世界的无能为力在思想上的表现。他们的思想上的吹牛每天都被实践所揭穿。”①

而如果认真考察过迄今为止的革命，就可以看出，过去在分工条件下进行的一切革命，都不能不导致新的政治机构的产生；从那里也可以得出结论说，旨在消灭分工的共产主义革命，最终也会消除政治机构；最后，从这里也可以看出，共产主义革命并不是和“社会天才的发明才干所创造的那些社会机构”相适应，而是和生产力相适应的。施蒂纳的暴动理论不面对特殊的现实，也不考虑一般的关系，而总企图凌驾于它们之上，或者绕过它们，幻想不再受别人的安排和国家的牵制，而是自己安排自己，表达单个人的“反抗意志”。马克思、恩格斯总结说：“到现在我们就知道了，暴动什么都是，但只不是行为。”②

暴动如何进行？

按照自己的思路，施蒂纳进一步思考了实施“暴动”的方式。他认为，既不需要行动，更不需要搏斗乃至流血，只要进行对话、说理，最多是争辩，就可以完成。为此，他设置了一个场景来进行描述：

首先是庶民对资产者说：“你们这些有特权的人啊，究竟是靠什么东西来保证你们的财产呢？是靠我们放弃进攻，也就是靠我们的保卫！而为此你

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第440页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第444页。

们给予我们什么？你们给予‘平民’以践踏和轻蔑”。他还特别诉诸感性生活质问道：“要我们啃着土豆，冷静地看着你们大嚼牡蛎，你们用什么对此做出补偿呢？……我们满头大汗地劳动十二小时，而你们只给我们几文钱……”。为此，庶民提出和解的条件是：“如果你们想受到我们的尊敬，那么你们就要用我们认为合适的价格来买它……我们同意给你们留下你们的财产，只要你们适当地抵偿这种留下的东西”。不仅如此，这种方式还可以推广，“只要我们对今后谁也用不着赠送给谁什么这一点取得一致的话，我们就会相安无事。那时我们也许甚至能做到给残废的人、老人和病人适当的补助，使他们不致死于饥饿和穷困，因为如果我们希望他们活下去，那么我们为实现我们这个愿望而付钱也是合情合理的。”①

最初“暴动者”——庶民想用赢得“他们认为合适的”价格改变其被践踏和轻蔑的处境，然后他们把“价钱公道”作为价格的标准。这里的价格是由什么决定的？不取决于任何商业规律、不是由生产成本和供求关系决定的价格，而是一种主观“任意的价格”。他们审慎地思考了暴动的方式和后果，一方面意识到，“一旦我们伸出手去，你们就叫喊暴力”；另一方面也知道，“如果没有暴力，我们就不会得到它们”。面对这种复杂的情形，最后“暴动者”处理的方式是，“宁可从你们那里什么也不拿”，而呼吁“你们自己放弃。”这样，最初对劳动报酬太少的抱怨，就通过许下了诺言——“只有付给更高的日工资”，他们可以去完成“值得付给比通常的日工资还多的钱”的工作——和对资本家的期望——资本家把自己的“工资”也降低——而获得了解决。

施蒂纳认为，劳资双方都相信他们之间的关系一旦变成了买卖的关系，其各自的尊严和利益就得到了保证。

为了将这些观点说得更具体些，施蒂纳接着又用地主与雇农对话的形式进行了表述：

这次雇农向一个有一千摩尔根②的庄园的地主讲条件说：“我是你的雇农，从今以后要日工资一个塔勒才去为你耕地。”

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 295—296 页。译文有改动。

② 摩尔根（Morgen）是旧时德国计算田亩面积的单位，约合 1/4 公顷。

地主:“那么我就去雇别人好了。”

雇农:“你谁也雇不到,因为我们雇农今后不是这个条件就不干了,如果谁同意少拿一些而被雇佣,那么就让他提防我们吧!现在女仆也是要求这样多,如果价钱再少,你就谁也雇不到了。”

地主:“那么我就完啦!”

雇农齐声说:“不要着急!我们有多少,你大概就会有多少。如果不是这样,那么我们可以让一些出来,使你能够像我们那样生活。——没有任何平等!”

地主:“但是我习惯于生活得更好些呀!”

雇农:“我们丝毫不反对这一点,但这不是我们的事;如果你能余存得更多一些,那就请吧!难道我们应当为较低的工资被雇佣,而让你养尊处优吗?”

地主:“但是你们这些没有受过教育的人们不需要这样多呀!”

雇农:“正因为这样,我们才要拿得多一些,以便能够受到或许对我们也有好处的教育。”

地主:“但是如果你们使富人破了产,那么将来谁去支持艺术和科学呢?”

雇农:“呃,大众必须做到这一点。我们成长起来,就是一大批的人。你们富人现在总是只买一些最庸俗的书、哭哭啼啼的圣母像或者是芭蕾舞演员的一双灵巧的小腿。”

地主:“啊,该死的平等!”

雇农:“不,敬爱的老爷,没有任何平等!我们只是要求值多少就得多少,如果你们值得多一些,那么你们也就得多一些吧。我们只是要求价钱公道,只是想表明我们对你们所给的价钱是受之无愧的。”①

通过这段对话,施蒂纳再次表明,雇农无意对现存的生产关系和交往关系作任何改变,只希望地主把其多于雇农花费的那笔钱交给他们。

问题的关键在于:这是可能的吗?

马克思、恩格斯说,由于无产者甚众,如果将这一点点钱分配给他们,

① 施蒂纳:《唯一者及其所有物》,商务印书馆1997年版,第296—297页。译文有改动。

“每一个人所得到的真是微不足道的一点，因而丝毫不会改善他们的情况”。[①]更为重要的是，在这里，必须使雇农们之间都有一致的想法和要求，“需要雇农的一致”,同时地主又认同他们的主张。很显然，在施蒂纳的论述中，雇农们是怎样达到这种一致的，不得而知；地主为什么要认同他们的主张，更没有说清。

在马克思、恩格斯看来，主奴关系、主雇关系、劳资关系不是一种状态，而是体现了阶级社会历史发展进程的不同阶段，因而也就有不同的表现。他们质问：这段对话里的“雇农”属于农业发展的哪一个阶段呢？从对话结尾处，即他们变成了“家奴”，可以看出来，他们是生活在父权制下，当时分工还很不发达，地主只消把雇农带到库房去，给他几顿毒打，他们的全部密谋就“达到它的最终目的”了；而在文明国家里，资本家处理这种事情的办法却是：把自己的企业关门一段时期，让工人去“闲逛”,使其不能维持自己及家人的生活。而无论是哪种情形，奴隶主、地主、资本家都不会认同使自己的利益受损的所谓“暴动”！施蒂纳关于暴动者向地主保证他们是安分守己的，并且说：指导他们行动的不是卑鄙的利益，不是破坏性的意图，而是最纯洁的道德的动机，他们要求的只是价钱公道，并用自己的人格和良心保证要做到对较高的工资是受之无愧的；这在马克思、恩格斯看来，是多么天真、幼稚的想法！此外，施蒂纳还奢谈教育、艺术和科学，让雇农对于新的文学、最近的艺术展览和漂亮的芭蕾舞演员喝彩，又是多么“惊人的离题”！他们讽刺说，施蒂纳“暴动的浪头现在把我们抛到天国的岸上了，那里是流奶与蜜之地”![②]

马克思、恩格斯在这里彻底排斥了对阶级社会矛盾进行“协商”解决的可能性，因为不同地位的人们之间不可能“完全融洽无间”。施蒂纳设想，“全部事情的目的只是要保证每个人得到**自己的**东西、自己真正的和应得的

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第450页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第452页。

工资、‘真正挣来的享受’”[①]，在马克思、恩格斯看来，历史和经验没有提供这样的界说。

四、作为社会的超越形态的“联盟”

施蒂纳认为，通过“暴动”，资产阶级社会就进入了一个新的阶段——“联盟”。在施蒂纳的论述中，联盟与社会的关系处于一种很复杂的状况，有时他认为联盟是对社会的超越，即在社会不能进行真正的交往、自我丧失的情况下，通过“暴动”的方式，人们进入到联盟之中；有时他又把联盟归为社会中的一个环节，一个组成部分。

（一）从土地的再分配方式中看联盟的形成

联盟是怎样形成的呢？在资产阶级社会土地为一小部分人所占有的情况下，如果绝大多数没有土地的人不想让土地所有者（proprietaire）再占有土地，而想把土地据为人们共同所有，那么，为此目的他们就需要团结在一起，结成联盟、社会（societe）。如果其计划得以实现，那些土地所有者就不再是土地所有者了。不仅如此，如同把这些所有者从土地上逐出一样，人们也能将其从其他财产中逐出，使得这些财产成为大众的财产，成为“新的占领者”的财产。这样的占领者组成了一个社会，“可以往大里设想这个社会：这个社会就包括整个人类。”在这种情况下，财产仍被保存着，甚至还是以“独占性”的形式被保存着，但“此时人类这个伟大的社会不让单独的个人占有他的财产，或许只把财产的一部分租贷或奖赏给他”，“大家都希望占有一份的那种东西，将从企图独自占有的个人手中被夺取过来，并被变成公共的财产。在这种公共财产中，每人都有自己的一份，而这一份也就是他的财产。”[②]

施蒂纳的这一番描绘，被马克思、恩格斯说成是“引导我们通过迂回的历史道路”一路倒退，逐步回归到他所质疑和鄙视过的共产主义、资产

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第451页。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第271—272页。译文有改动。

阶级社会乃至小资产阶级的世袭租佃制和德意志帝国城市的家庭所有制。

“让社会占有财产”，这不就是施蒂纳曾经责难过的共产主义者的理想吗？他曾经是那样地特别不能容忍“共产主义者想把社会变成最高所有者”，而现在他却让暴动者组成一个联盟，即一个社会，并在按照上述的方式争得了土地之后，这个 societe，这个法人，“宣布自己是所有者”，并且还补充了一句：“这个社会不让单独的个人占有他的财产，或许只把财产的一部分租贷或奖赏给他。”很显然，这里的“联盟”完全同共产主义者心目中的“社会”具有同样的性质和功能。质疑者的诉求竟然转换为施蒂纳的主张，在马克思、恩格斯看来，这不是自相矛盾了吗？

施蒂纳对资产阶级社会的不满，有一个很重要的理由，是个别人“独占”社会财产或者说其所有制的“独占性”，他曾经为那些可怜的被压迫的徭役农民抱怨说，终日在土地上劳作，但其“脚下的那块小得可怜的土地也不归他所有”，他只有含辛茹苦的权利和可能，但在上述对联盟的论述中我们又遇到了“独占性”了，这样的联盟是对社会的超越吗？

施蒂纳关于在联盟中社会占有财产、成为所有者之后，又想把其“财产”作为采邑分给单独的个人的说法，也不禁令马克思、恩格斯想起公元6世纪日耳曼人侵占了罗马的省区，在那里实行的一种带有强烈的古代部落生活色彩的、粗陋的采邑制度。施蒂纳式的由“社会”“奖赏”给每一个人一块土地的做法确实与“半野蛮的日耳曼人”的采邑制度在许多方面是一致的，这样说来，“联盟”不仅带有共产主义、资产阶级社会的成分，甚至是对部落所有制的恢复，绝对没有“超出我们的旧有关系”。

上述问题的症结在于，施蒂纳不懂得，从属于分工的一定阶段的一定的活动方式是与一定的生产方式紧密联系的；在现实世界中，各个人之间的交往也取决于他们的生产方式。施蒂纳的论证暴露了他对联盟内的交往形式的真实看法：利己主义者的交往是以观念为其基础的，当观念不能作为观照社会、历史的依据时，最终他的整个“联盟”也就完全被断送了。

（二）联盟中具体的活动单位——劳动组织内的分工现象

施蒂纳认为，联盟中具体的活动单位是劳动组织。在这种组织内存在的各种各样的工作，可以根据它们的性质区分为“人的工作”与“唯一者的

工作”。这里区分的依据不是工种，而是该项工作与人的“唯一性”的关联程度。所谓“人的工作”指的是人人都能做的工作，自己能做，别人也能替自己做，“自有的东西在这里的作用微不足道，几乎每一个人都能学会做这个工作”，例如屠宰牲畜、耕种土地等等；而“唯一者的工作”是“利己主义者”的工作，是只有“唯一者”才能完成的工作，即只有自己能做而别人是无法替代的，“譬如说，没有一个人能替**你**作**你**的曲子，没有一个人能完成**你**画的草图等等。没有一个人能代替拉斐尔从事他的创作。”[①] 总之，“人的工作”与“唯一者的工作”是完全不同的，这是劳动组织中最基本的分工。

更有深意的是，施蒂纳还注意到另外一种情形，即一项工作它可能是“人的工作”，也可能是“唯一者的工作”。他举的例子是总统、大臣等等的职务。一方面，执行这些职务所需要的只是一般的教育，也就是人人都能受到的教育，这就意味着只要有条件和可能人人都可以担任这些职务，处理公共事务；但是，另一方面，他又认为，“虽然每一个人都能担任这些职务，但是只有个别人所特有的唯一的能力才会给予这些职务以所谓的生气和意义。如果某一个人不是以一个普通的人来执行他的职务，而是把他的唯一性的能力贯彻于这些职务中”，那么这一职务就又成为“唯一者的工作”了。[②]

施蒂纳认为，从事不同的工作就会得到不同的回报（报酬），所以要尽量使人们从事“人的工作”的时间缩短，从而使人们能有更多的时间从事“唯一者的工作”；或者使“人的工作”向“唯一者的工作”转换。他说：“为了使人的工作不至于像在竞争中那样占去我们全部时间，耗尽我们全部精力，就人的工作进行协商，对我们说来总是有益的……但是，应当为谁赢得时间呢？人需要比恢复已经消耗的劳动力所需的时间还要多的时间来干什么呢？……为的是在作为一个人做完了自己的工作之后，再作为一个唯一者享受欢乐。”[③] 针对一项工作的性质未定的状况，施蒂纳仍举了上段中的例子，说：如果“得到的报酬却仅仅是一个官员或大臣的报酬，那么我们就

---

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 273 页。译文有改动。
② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 299 页。译文有改动。
③ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 293—294 页。译文有改动。

不能认为他已得到报酬。如果他值得受到你们的感谢，如果你们想为自己保留住这种值得感谢的唯一者的力量，那么你们就不应当仅仅把他当作只做了某种人的工作的人付给报酬，应当把他当作完成了某种唯一者的工作的人付给报酬。”[①] 结论是：“如果你能够给千百万人快乐，那么千百万人就将为此给你报酬；可是，做不做这工作，取决于你，因此他们要你做这工作，就得付给你报酬。”[②]

马克思、恩格斯后来在《费尔巴哈》章中集中论述过分工问题，我们将在另文中详细梳理和分析。在这里他们只是从实证的角度指出，施蒂纳把作曲、绘画作为“唯一者的工作”来看待并举拉斐尔等为例子，是不符合历史真实情况，“莫扎特的《安魂曲》大部分不是莫扎特自己作的，而是其他作曲家作的和完成的；而拉斐尔本人‘完成’的壁画却只占他的壁画中的一小部分。”[③] 马克思、恩格斯把分工看作是一个与现实发展状况密切关联的社会现象，把精神产品的创作也完全看作是一个时代的产物，换句话说，在他们看来，分工问题只有回到现实之中才能透视清楚，而艺术创作的内容、形式和特征等等只有在艺术之外才能得到说明，因为它们都不是独立存在的。针对施蒂纳所举的例子，他们指出，如果把拉斐尔同列奥纳多·达·芬奇和提戚安诺比较一下，就会发现，拉斐尔的艺术作品在很大程度上同当时在佛罗伦萨影响下形成的罗马社会的繁荣状况有关，而列奥纳多的作品则受到佛罗伦萨的环境的影响，提戚安诺的作品则受到全然不同的威尼斯的发展状况的制约。和其他任何一个艺术家一样，拉斐尔也受到他以前的艺术所达到的技术成就、社会组织、当地的分工以及与当地有交往的世界各国的分工等条件的制约。“像拉斐尔这样的个人是否能顺利地发展他的天才，这就完全取决于需要，而这种需要又取决于分工以及由分工产生的人们所受教育的条件。”[④]

---

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 299 页。译文有改动。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 289 页。译文有改动。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第 458 页。

④ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第 459 页。

针对施蒂纳把科学研究和艺术创作看作是“唯一者的工作”,马克思、恩格斯则提出相反的说明，认为在资产阶级社会必须把“唯一者”“组织”起来，才能进行研究和创作。如果奥拉斯·韦尔内把他的画看作“只有这种唯一者才能完成”的工作，那么他连创作他的画的十分之一的时间也都没有；而巴黎对通俗喜剧和小说的极大喜好，也促使从事这些创作的劳动组织不断出现，而这种组织贡献出来的作品比德国崇尚“唯一”并与这些组织竞争的人所写的作品无论如何要好一些；在天文学方面，阿拉戈、赫舍尔、恩克和贝塞耳都认为必须组织起来共同观测，并且也只是从组织起来之后才获得了一些较好的成绩；在历史编纂学方面，个体的“唯一者”是绝对不可能做出什么成绩的，在这方面，法国人也由于有了劳动组织，早就超过了其他国家。当然，“所有这些以现代分工为基础的劳动组织所获得的成果还是极其有限的，它们只是同迄今尚存的狭隘的单干比较起来，才算是前进了一步。”①

基于此，马克思、恩格斯在这里把艺术创作作为一种工种来看待，认为尽管它有特殊性，但这种特殊性的产生是由社会决定的，它以个体为主体来进行不过是一种表象，背后有深刻的时代原由。“是由于分工，艺术天才完全集中在个别人身上，因而广大群众的艺术天才受到压抑”。即使在一定的社会关系里每一个人都能成为出色的画家，但是这决不排斥每一个人也成为独创的画家的可能性，因此，施蒂纳所谓“人的”和“唯一者的”劳动的区别在这里是毫无意义的。他们还预见到，在共产主义的社会组织中，完全由分工造成的艺术家屈从于地方局限性和民族局限性的现象无论如何会消失掉，个人局限于某一艺术领域，仅仅当一个画家、雕刻家等等，因而只用他的活动的一种称呼就足以表明他的职业发展的局限性和他对分工的依赖这一现象，也会消失掉。“在共产主义社会里，没有单纯的画家，只有把绘画作为自己多种活动中的一项活动的人们。”②

马克思、恩格斯的分析正好构成了与施蒂纳完全不同的另一个极端的看

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第459页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第460页。

法，用文艺理论的术语来说，前者是“文学社会学”的方法，强调的是文艺的社会学基础和价值；后者是“艺术本体论”的观点，注重的是文艺的纯粹形式和独立发展。

（三）货币的特性、货币危机的发生和货币功能的变迁

显而易见的是，在“联盟”里，人们的日常生活或交往中要使用货币这种特殊的东西。那么，怎么看待它的性质呢？它反映或表征着人们之间一种什么样的关系呢？施蒂纳的看法是，“货币是商品，而且是一种重要的手段或财富，因为货币防止财富僵化，使它保持着流动状态，促进它的流通。如果你知道有更好的交换手段，那就更好了，不过这种手段仍将是货币的一个变种。”[①] 他在另外一处还给货币下过定义，说它是“通用或流通的财产”。[②]

在马克思、恩格斯看来，施蒂纳追问有无更好的交换手段，恰恰表明的是他认同“资产阶级通常的观点”，即在资产阶级社会中交换手段是必需的，而且除货币外没有其他交换手段。施蒂纳根本没有想到，其实供运载货物用的轮船和铁路也是交换手段，这表明对货币本身的追问要“牵涉到整个现状、阶级的经济、资产阶级的统治等等”，而施蒂纳既不知道这些状况，也不知道经济学上对货币的其他定义，只是根据自己的“唯一者”意旨在“联盟”中杜撰货币的特点和定义。这种方式根本就是虚妄的。

施蒂纳不仅对货币下了定义，而且还考察了联盟中货币危机的发生。为此，他再次追问一个问题：“货币是从哪里来的呢？”他发现，在实际生活中，人们用以支付的不是货币——因为随时可能会发生货币不足的现象——而是自己的资产、能力（Vermögen），“我们只是靠 Vermögen，才有能力的”，使人们受害的不是货币，而是自己没有能力，是自己没有能力取得货币。这样，在他看来，拯救这种危机的方式和途径也就清楚了：如果处处能够“显示”人们的能力，而且“聚精会神，这样你们就不会感到货币不足，

---

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 300 页。译文有改动。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 291 页。金海民教授在这里将“货币”译为“金钱”了。

感到你们的货币、你们造的货币不足了……要知道你有多少权力，你就有多少货币，因为你为你争到多大的权势，你就有多大的价值。”[①]

马克思、恩格斯的看法与此完全不同，他们认为，是资本主义社会生产和交换的特殊性，使货币作为特殊商品而产生了强大的权力，在这一权力的支配下，普遍的交换手段日益独立化而成为一种对社会或个人来说的独立力量，在这种情况下，生产和交往的各种关系的独立现象表现得也就最明显了。此外，在货币危机中明显地暴露出来的是货币的物质力量，即有钱就可以购买商品，有多少钱就可以购买多少商品，而没钱就不能购买商品，这表明，个人对货币权力的关系绝不是一种由个人随心所欲地决定的东西，它反映着不同社会阶层、不同的财富占有者之间冷冰冰的物质利益和物质关系，绝对不是“能够用同义语、同源词和变音向惊慌失措的和本来就由于无钱而垂头丧气的小资产者进行道德说教”就能解决的。由此看来，施蒂纳对货币关系同整个生产和交往之间的真实联系根本是一无所知的。

马克思、恩格斯分析说，货币危机首先在于：一切资产（Vermögen）同交换手段相比，突然贬值而丧失了胜过货币的能力（Vermögen）。危机的发生，正是在人们已不能再用自己的“资产”而必须用货币支付的时候。这种危机又不是像那些根据自身的个人需要来判断危机的小资产者所想象的那样，是由于货币不足而发生的，而是由于作为普遍商品和“通用的流通的财产”的货币同一下子不能成为通用财产的所有其他特种商品之间的特殊差别表面化了。危机时期所发生的困难在于：“一切资产”都不再是“货币”了。但是，所有这一切都归结于资产者的活动，只要“一切资产”还是货币的时候，资产者就接受具有支付手段这种形式的“一切资产”，而只是在难以把这种“资产”变为货币时，才制造种种困难，因此资产者就不再把资产当作“资产”了。其次，危机时期所发生的困难还在于：小资产者已经不能使其铸造的货币、票据流通了，因为人们向其所要的货币，不是其铸造的货币，而是没有一个人猜到是通过他们的手铸造的那种货币。最后，施蒂纳把“你有多少钱，你就值多少钱”这一资产阶级的格言改成“你值多少钱，你就有多少钱”，这实质上并没有改变问题的本质，而只是造

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 300 页。译文有改动。

成了个人权力的假象并且反映出一般的资产阶级的幻想。在他看来，每一个人都是他能够成为的那个人，每一个人所做的都是他能够做的事；而在现实社会中，这是可能的吗？

走出货币危机，无疑要实行货币功能的转换。施蒂纳对这一问题的思考，被马克思、恩格斯讥为“为货币编制绿色的处女花环”。他的推论是，由于货币是非常“重要的手段”，那么“按照逻辑的连贯性的要求”，它应该成为人人追求的对象，“本质上就像是一个女儿”、“一个姑娘。”① 他说：“祸福是由货币决定的。在资产阶级时代，货币之所以是一种力量，只是因为大家追求它，好像追求姑娘一样，但是，没有一个人能同它结成不解的姻缘。在竞争中，追求心爱的对象的一切浪漫作风和骑士精神复活了。货币是热恋的对象，这个对象被追逐暴利的勇敢的骑士们窃走了。”② 在做过这番比喻后，他又说，在所有货币中金属货币是最重要的交换手段。

对于施蒂纳的比喻，马克思、恩格斯嗤之以鼻；至于其后一段论述，他们提醒说，如果他更多地关心货币的经济关系的话，那么就会知道，交换手段中的大部分都是票据（至于国家的证券、股票等等更不用说了），而纸币在交换手段中占的比重并不太大，而金属货币的比重则更小了。例如，在英国，票据和银行钞票形式的货币就比金属货币多14倍。至于金属货币，则完全是由生产成本即劳动所决定的。因此，施蒂纳精心臆造的货币增殖过程，在这里完全是多余的。他关于这种货币交换手段的“郑重思考”，只是再一次地证明了他的“天真幼稚”！

由此，马克思、恩格斯定性说，“施蒂纳**联盟**内的货币制度，就是用德国小资产者的粉饰的和纯粹幻想的语言表达的现存货币制度。”③

---

① 在《神圣家族》中马克思曾经讽刺施里加有关“一个孩子如果不也成为父亲或母亲，而是保持着童贞进入坟墓……那么他本质上是一个女儿”的说法的可笑。见马克思、恩格斯：《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1957年版，第214页。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第300—301页。译文有改动。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第464页。

（四）作为“合法的财产的保证形式”的国家

施蒂纳在“联盟”中要使他所探讨过的地产的现代形式、分工和货币等及其相互关系按照其特有的理解贯彻下去，不借助国家的力量是不行的；新获得的财产必须有其合法的保障形式和方式。由于在“联盟”中“大家都希望占有一份的那种东西，将从企图独自占有的个人手中被夺取过来”，那么这里大家的意志同分散的单独的个人的意志必然要产生对立；而且每一个自我一致的利己主义者与其他的利己主义者都不一致，也就是说可能会发生冲突。所以，与这些分散的单独的个人相对立，大家的普遍的意志必须有自己特殊的依托和表达，这就是国家，或者叫作国家意志。这样，普遍意志的规定就成为合法的规定了。为了执行这种普遍意志，又需要强制手段和公众权力。“联盟将在这件事情上[①]使单独的个人的资财增多，并且保障他的已有争议的财产。”[②] 一切公民权自然也随同这些财产关系而得到恢复。

施蒂纳还将国家与自由联系起来考虑。他说：“在对待自由的问题上，国家和联盟之间没有本质的差别。正如国家和无限自由不能相容一样，如果对自由不加任何限制，联盟就不能产生和存在。对自由的限制，到处都不可免，因为人们不可能摆脱一切，不可能像鸟儿那样想飞就能展翅飞翔，等等……在联盟内还会有许多不自由和不自愿的事，因为自由不是联盟的目的，相反地，联盟会为了独自性，而且只是为了独自性而牺牲自由。”[③]

好一个“为了独自性而牺牲自由”！那么，“没有自由的独自性”是一种什么情形呢？马克思、恩格斯说，在分工以及由于分工使人所从事的特定的工作条件下，“不可避免地强加”给人的生活状况就是其仅有的“独自性”。例如，如果他是一名威伦霍尔的钳工，那么强加给他的“独自性”一定是“大腿脱臼”，结果就要“曳足而行”；如果她是一名纺织女工，那么她的“独自性”一定是两膝麻木；甚至如果是早先作为旧职业而从事耕作的徭役农民，那么由于分工和城乡分裂，他的“独自性”一定是“他被隔绝

① 即在财产占有上。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 282 页。译文有改动。

③ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 339 页。译文有改动。

在整个的世界交往系统之外，因而得不到任何教育，结果就成了一个目光短浅的、孤陋寡闻的动物。”[①] 在上述场合下，人的独自性就是其“无法摆脱的命运”！

由此看来，施蒂纳“热衷于在自己的联盟内确立现代秩序”，而真实存在的现代秩序与其勾画的“联盟”之间、真实存在的自由状态与其“唯一者”学说所看重的“独自性”之间却存在着多么“本质的差别呵”！

（五）反对联盟的“暴动”

施蒂纳非常明了国家与联盟、圣物与非圣物、“人”的东西与“唯一者”的东西、独自性与自由等等之间的差别[②]，但他认为这些差别最后到“自我一致的利己主义者”那里可以通过极端手段（ultima ratio）即“暴动”来得到解决，找到“出路”。但是，这里暴动的含义与他从前说过的已经不一样了，“不是反对自己本身的暴动，而是反对联盟的暴动”。从前联盟是他理想的社会，所以他习惯在联盟里寻找解决一切问题的答案；现在他看出联盟的不理想，于是就要在一种新的暴动中寻找解决问题的答案。

那么，“反对联盟的暴动”是一种什么情形呢？施蒂纳说：“如果公社破坏我的权利，那我就掀起暴动来反对它，捍卫我的财产。”[③] 但是与“反对自己本身的暴动”不同，选择“反对联盟”就有风险和代价，如果这样的暴动没有“成功”，那么联盟“就必须开除他（关进监牢，驱逐出境等等）”。[④]

马克思、恩格斯考证说，施蒂纳的这一看法实际上是来自法国雅各宾专政时期由马·罗伯斯庇尔起草的、国民公会于1793年通过的《人权和公民权宣言》（*Declaration des droits de l' homme et du citoyen*），特别是该宣言的

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第468页。

② 马克思、恩格斯说他“很少相信（而且有充分理由很少相信）”这些差别（马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第470页），这是反讽的说法，联系到下一句话就可以明白他们指的是，尽管施蒂纳认为存在差别，但通过“暴动”完全可以弥补、解决这些差别。

③ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第282页。译文有改动。

④ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第211页。译文有改动。

最后一条，即第35条："如果政府侵犯了人民的权利，起义则是全体人民和每个人的神圣权利和必要义务。"但是他不知道，在现实社会的残酷斗争中，如果只是单纯根据"自己的"看法来运用人权或起义权，那么这种权利就会给他带来不幸的后果。

由此，我们从施蒂纳对联盟问题及其发展的论述中可以看出其路径：在对社会进行批判时，他是从一种理想的状态来考察和对照现存关系的；而现在谈到联盟时，他又试图从这些关系的现实内容方面来寻求联盟的出路。就后者来说，马克思、恩格斯认为他是例外地做了一次"尝试"，即力图通过现实去掌握"事物的本性"和"关系概念"，但是他没有做到使对象或关系"摆脱异己的精神"，所以在他们看来，在这种尝试中，施蒂纳"当然会遭到可耻的失败"。①

（六）联盟中现实存在及其关系的"宗教化"和"哲学化"

在了解了施蒂纳对联盟的现存状况的看法之后，马克思、恩格斯还考察了他对改变现状的理想蓝图的想象和描摹。他们对这一部分用了一个特殊的标题《联盟的宗教和哲学》，这同样是一种讽喻，因为这里探讨的并不是宗教和哲学等意识形式和精神现象，而是诸如"财产"、"资产"、"功利关系"之类的问题；施蒂纳是把它们与"唯一者"、"人"、主体联系起来考察的，而在马克思、恩格斯看来，它们实际上都是现实的物质存在和物质关系，所以施蒂纳的解释无疑就是把现实存在及其关系"宗教化"和"哲学化"了。

1. 财产关系

施蒂纳仍然是以 Eigentum（财产）和 Vermögen（资产、能力）这两个范畴为中心展开自己的论证的；前者主要与关于地产的实证材料相对应，后者则与有关"联盟"中的劳动组织和货币制度的材料相关联。

施蒂纳设想，在联盟中，"我是我所需要的一切东西的所有者"②，"世界属于我"③，是我的财产。较之于过去，特别是"封建制度"时期的"无

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第471页。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第282页。译文有改动。

③ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第273页。

财产状态”,可以说,“在联盟里,而且仅仅是在联盟里,财产才得到承认”;财产之所以得到承认,有一个充足理由,即“在联盟里再没有使人能够得到采邑财产的那个实体了”,“现在一切都属于我。”[①]

“他的需要就是他的所有”!在马克思、恩格斯看来,这不过是施蒂纳在吹“一曲悦耳的喇叭”罢了,实际上是在“粉饰他(所代表的阶层)的工资等级、小块土地和他的经常无钱,粉饰他得不到‘社会’不让他独占的一切东西。”[②] 尤其需要指出的是,施蒂纳在这里的说明与他关于“社会”部分的论述完全是一样的:在那里也是先让société(社会)宣布“自己是所有者”,而后又说它“不让单独的个人占有他们的财产”;而在他的期许中,联盟不是要超越société(社会)的吗?由此,至少可以得出这样的结论:施蒂纳认为在以往历史的基础上可以拥有的“独占的”财产,绝不是现实中“有保证的”财产。

现实与设想间的相互矛盾,使联盟中充满疑团,这一点施蒂纳也意识到了,他认为解开这些疑团的钥匙就是依赖法律协调或者变换看法。在联盟里,资产阶级的特别是小资产阶级和小农的所有制仍然保留着,就是说可以状况不变,但对这种状况的解释、“看法”却是可以变通的,“每种关系,无论它是由经济条件还是由直接的强制所引起的,都可以被看成是‘协商’的关系”;“别人的一切财产可以说都是我们给予的,只是在我们没有力量把这些财产从他们手里夺取过来以前,这些财产才是属于他们的”;有了这样的沟通,人们之间进行协商、达成协议也就容易了。而马克思、恩格斯指出,这种施蒂纳式的想法完全是一种“虚构”——因为“根据这种虚构,凡是在桑乔得不到别人的财产的地方,他只有同别人进行协议。”[③] 可在唯利是图的现实中,你与谁协商?谁又愿与你协商呢?退一步说,即使在实践中“达成协议”,一般依靠的也不是法律协商,而是“木棍”——暴力!而且任何人都知道,别人只是抱着一有机会就抛开协议这一暗中打算来接受协

① 施蒂纳:《唯一者及其所有物》,商务印书馆1997年版,第282页。译文有改动。

② 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第471页。

③ 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1960年版,第473页。

议的。“**我**把**你的**财产并不看成**你的东西**，而是**我的东西**；因为每一个**我**都是这样做的，所以他们把这看成**普遍的东西**”[①]。这就使马克思、恩格斯更加明确地意识到，施蒂纳所代表的“现代德国哲学”对普通的、特殊的和独占的私有财产的理解是多么不得要领、不着边际！

2. 资产与能力

至于资产，施蒂纳提出一个特别重要的命题：

“Also was Du vermagt, ist dein Vermögen!”[②]

这个命题的前半句中的 vermagt 和后半句中的 Vermögen 是同出一源的词；它们在德文中有两个含义，即“能力”或“资产”,施蒂纳这里是利用其双重含义来表达他的观点。金海民教授的译文是：你能够做什么，什么就是你的资产[③]；中文《全集》第1版第3卷译为：**你**力所能及的一切，都是**你的**能力、资产[④]。而对比施蒂纳原文前后的论述，他这时是由“财产”问题而转入对“资产”的讨论的，较之前者他更把后者与人的能力、价值紧密联系起来看待，提出诸如“但愿你们每个人都成为万能的我！”“想办法扩大你的资产！”“要记住你们的才能的价值”,“不要贬损它们的价格”,“不要向那些想迫使你们降低价格的人让步”,“不要听信那些说你们的商品不值价的人的话”,“不要廉价出售而使你们成为笑柄”,“实现你们的财产的价值！”“实现自己的价值！”等等劝诫、忠告。因此，我认为，将这一句做这样的翻译似更符合其原意：你的能力，就是你的资产！

马克思、恩格斯显然并没有从这层意义上理解施蒂纳，他们辨析说，如果这句话的意思是：你有能力做你有能力做的，那么是同语反复；如果后半句话所说的 Vermögen 表示的是“通常理解”的资产即商业资产，即你的能力，就是你的资产，那么这个命题就是胡说。马克思、恩格斯看到的现实是：在资本主义社会中，由于金钱的力量充斥于一切领域和行为之中，对人

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第474—475页。

② Max Stirner: Der Einzige und sein Eigentum, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1972, S. 294.

③ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》,商务印书馆1997年版，第289页。

④ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第476页。

的能力所要求的都不是其能力所能做的；例如，“对我的写诗的能力所要求的是：我能够把这些诗变成金钱。人们向我的能力要求的完全不是这个特殊能力的特有的产物，而是依赖于异己的、不在我的能力支配下的那些关系的产物。”[①] 这样，施蒂纳把人的资产与人的能力、价值紧密联系的良苦用心就被他们解释成“一条资产阶级的普通的道德格言：从任何东西中都可以榨出金钱（Anything is good to make money of）。”[②]

3. 功利理论

施蒂纳责备“资产阶级社会”的一个理由是，在这样的社会中，“某人不是按照我原来的样子看我，而仅仅注意我的财产、我的特性，并且只为了我的财产而和我结婚，似乎某人是和我所拥有的东西结婚，而不是和我本人结婚”。[③]“某人所注意的只是**我**对于别人如何，只是**我的**用处，某人把**我**当作有用的主体来看待。”[④] 这就意味着，功利关系已经成为现代社会人们交往的准则，从而左右人们的行为。与此不同，他认为，在联盟中，这种功利关系将发生重大变化，人们“彼此既不看成占有者也不看成游民或工人”，而是看成他们的资产的一部分，看成对他们有用的主体，到那时他们“不会把什么东西给占有者，即他的产业的所有者，也不会给进行劳动的那些人，而只是给你们所需要的那些人”[⑤]，人们“彼此之间，只有一种关系，即相互有利、相互有用、相互有益的关系。”[⑥]

施蒂纳认为，这是他借助对“联盟”这一人们交往的理想社会的描摹而对以往的“功利论”的发展和超越。

为了对此做出评价，马克思、恩格斯用很长的篇幅回顾了功利论的演进和变迁，指出：“功利和剥削的理论的成就以及这种理论的不同阶段，是和

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第477页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第477页。

③ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》,商务印书馆1997年版，第187页。译文有改动。

④ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第477—478页。

⑤ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》,商务印书馆1997年版，第290页。译文有改动。

⑥ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》,商务印书馆1997年版，第327页。译文有改动。

资产阶级发展的不同时期有密切联系的。”[①] 在现代社会中，使一切关系仅仅服从于一种抽象的金钱盘剥关系，发生在第一次和第二次英国革命时期，即在资产阶级取得政权的最初的两次斗争中，于是在霍布斯和洛克那里就出现了功利论。后来，爱尔维修和霍尔巴赫已经把这种学说理想化了，这种做法又是和法国资产阶级在革命前的反封建的作用完全一致的。同当时正在进行斗争但尚不发达的资产阶级相适应，他们的理论带有独特的无所不包的色彩，但同时使它失去了实证的经济内容。而为他们所忽略的剥削理论的内容，被霍尔巴赫的同时代人——重农学派发展和系统化了，这一学派所根据的是法国尚不发达的经济关系。之后，霍布斯和洛克亲眼看到了荷兰资产阶级的较早的发展（他们两人都曾经有一段时期住在荷兰），而且也看到了英国资产阶级的最初的政治运动（他们曾经通过这些运动冲破了地方局限性的圈子），还看到了工场手工业、海外贸易和开拓殖民地的已经比较发展的阶段；特别是洛克，他的著作是属于英国政治经济学的第一个时期的，即属于出现股份公司、英国银行和英国海上霸权的那个时期的。随着资产阶级在英国和法国日益得势，边沁把法国人所撇开的经济内容逐渐地拣起来了，在英国则通过葛德文剥削理论获得了更进一步的发展。最后，我们在穆勒的学说里可以看到，功利论和政治经济学是完全结合在一起了。

马克思、恩格斯指出，功利论一开始就带有公益论的性质，但是只有在开始研究经济关系，特别是研究分工和交换的时候，它才在这方面有充实的内容。在分工的情况下，单个人的私人活动变成了公益的活动；边沁的公益归根到底就是一般地表现在竞争中的公益。由于考察了地税、利润、工资等等的经济关系，各阶级的一定的剥削关系也就得到了关注，因为剥削方式是取决于剥削者的生活状况的。在这以前，功利论能够以一定的社会事实为依据；但在进一步谈论剥削方式时，它只能采用空洞的说教。功利论对现存世界的全部批判也有局限性。它局限于资产阶级的条件，因此它所能批判的仅仅是那些从以往的时代遗留下来的、阻碍资产阶级发展的关系。这样说来，虽然功利论也发现了现存社会关系和经济之间的联系，但这种发现是有限度

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第481页。

的、不完全的。

以此来观照施蒂纳的理论，如果他所说的同爱尔维修和霍尔巴赫在18世纪的看法完全一样，那么“是可笑的不符合时代的东西”;如果他旨在超越“积极活动的资产阶级利己主义”,但却“抽掉了一切现实关系”,“根本不了解市民的现实生活”,那么其学说不过是一种“空洞幻想”。“功利论至少有一个优点，即表明了社会的一切现存关系和经济基础之间的联系”,但在施蒂纳那里，“它失去了任何积极内容”[①]，这样一种“联盟”中人们的关系，既无历史传承更无现实根据，不过是施蒂纳主观的设想和推断罢了。

4. 联盟的作用

施蒂纳对联盟中交往关系所体现出的“我”的个性寄予厚望，他说：“在这种共同性中，我所看出的只是我的力量的增强，只要这种共同性还是我的增强了的力量时，我就保持它。”[②]“在任何力量面前，我都不会卑躬屈膝，并且认识到，一切力量都仅仅是我的力量，如果它们有变成反对我或支配我的力量的危险，我就马上要制服它们；每一种力量都只能是我为自己开辟道路所必需的我的手段之一。”[③]

他还指出：“联盟、联合——这是一切成员经常变动的联合……当然，从联盟中也能产生出社会，但这只是像从思想中产生出固定观念一样……如果一个联盟固定化，变成了社会，那么它就不再是联合，因为联合是一种不断的自我联合；那个时候，联盟变成了联合体，变成了联盟或联合的尸体。——它变成了社会……联盟既不受自然羁绊的束缚，也不受精神羁绊的束缚。”[④]“总而言之，社会是神圣的，而联盟是你的自己的财产；社会利用你，而联盟却受你利用”[⑤]

征引到此，马克思、恩格斯已经懒得再指出其虚妄性了，于是他们增加了一点“补充”,质疑其实现方式和途径。但他们感到同样的失望——“到

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第484页。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》,商务印书馆1997年版，第344页。译文有改动。

③ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》,商务印书馆1997年版，第344页。译文有改动。

④ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》,商务印书馆1997年版，第344页。译文有改动。

⑤ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》,商务印书馆1997年版，第346页。译文有改动。

目前为止，除了暴动以外，我们找不到任何别的方法走向‘**联盟**’”[①]。于是他们离开《唯一者及其所有物》去施蒂纳的短文《施蒂纳的评论者》中寻找。其中有几段话引起了他们的注意：

“生活中的这样的联盟。当浮士德在喊叫‘这里我是人，这里我敢于做人’的时候，——这在歌德那里甚至是用黑字写在白纸上的——浮士德就处在这种联盟中”。据此他还批评赫斯说：“如果赫斯仔细地考察一下现实生活，他就会看到千千万万个这样的利己主义者的联盟，有的是瞬间即逝的，有的是生命长久的。……赫斯没有看出，这些平淡无奇的例子的内容多么丰富，它们和神圣的社会，甚至和神圣的社会主义者所组成的亲密的人类社会之间的差别多么无穷无尽。”施蒂纳做了一些设想：“如果在联盟中大多数人都容许自己在最自然和最明显的利益上受到欺骗，那么这是利己主义者的联盟吗？如果一个人是别人的奴隶和农奴，那么利己主义者能在这里联合在一起吗？……如果在社会里，一些人的要求靠牺牲别人来满足，譬如，一些人能够靠别人必须工作到精疲力尽来满足自己对休息的要求……那么这种社会是赫斯自己的‘利己主义者联盟’……赫斯把这些联盟……和施蒂纳的利己主义者联盟混为一谈了。”[②]

这究竟是什么样的联盟呢？是资产者的“联合和股份公司”还是“市民消遣、游玩的各种小组”？马克思、恩格斯提醒施蒂纳注意，历史上实际早就存在过各种各样的联盟，譬如封建时代的“联盟”，或者存在于其他民族如意大利人、英国人那里的“联盟”，一直到儿童的“联盟”，这些联盟之间完全不搭界，其差别何止有十万八千里！施蒂纳对其联盟学说所做的说明，是把整个资产阶级社会[③]纳入到他那个似乎是“新的机构”——联盟中，并且他想使我们相信，人们在这里将会实现真正的“消遣”，而且是按照“最合乎传统的方式的”消遣，即为传统社会中人们一直向往而那时始终不可能实现的自由状态和境界。

如果追究起来，“把整个社会变成各个自愿的组合”这一思想，并不是

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第486页。

② Max Stirner：Recensenten Stirenr，Wigand's Vierteljahrsschrift，Bd. 3.，1845.

③ 因为资产阶级社会对施蒂纳来说是最亲近的。

施蒂纳的创造，它原是属于傅立叶的。但是在傅立叶的学说里，这种思想是以彻底改造现代社会为前提的，是以批判那些形形色色的“联盟”和“联盟”中人的无所作为、充满无聊为基础的。傅立叶在描述后者的状况时，还指出了这些思想的产生与当时的生产关系和交往关系的联系；而施蒂纳却“远远没有想批判它们，他准备把它们全部搬到他那种给人们带来幸福的‘相互协议’新制度中去”。①施蒂纳要求在联盟中每个人都应当成为“万能的人”,人人具有同等的力量，这同小资产者对人人都在追逐利益但又能和谐相处的愿望是符合的。“这只是再一次证明了他是多么坚决地充当现存资产阶级社会的俘虏”。②

施蒂纳在“联盟”中把人与世界的交往变成个人与自身的交往，他需要从这种“间接的自我享乐过渡到直接的自我享乐”,这样“所有者”就走完了“我的交往”阶段而过渡到其最后一个环节——“我的自我享乐”阶段。

我们看到，在施蒂纳的“唯一者”学说中，“我”的个性并不是无所依托的、独立自在的东西，不是现实社会之外的存在，但他确实又感到它在现实社会之中遭逢了被湮没、遮蔽、异化乃至丧失的命运；他的考虑是通过社会中人的观念的提升和心理的变革（即所谓“暴动”)，引起社会状况和交往关系的改善，进而创建一个新的社会形态——“联盟”,使被湮没、遮蔽、异化乃至丧失的“个性”彰显出来；质言之，“我”的个性是这种理想的社会形态和真正的交往关系的准则、依据、理由、出发点乃至归宿。而马克思、恩格斯的看法恰恰相反，在他们看来，不存在抽象的、一成不变的所谓“我”的个性，不同的时代、不同的国度、不同的现实社会就会产生与之相应的人的个性；也只有通过实实在在的社会革命，特别是物质生产的变革，人的精神世界以及人与人的关系才能得以调整，所谓“个性解放”也只能是社会变革的产物，而不是反过来由它引起社会革命，据此他们认为施蒂纳的论证和说明是纯思辨的，因而是虚妄的。而在我们看来，二者执于一端的

---

① 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第487页。

② 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第487页。

言说，与其说是对立的，还不如说是可以互补的。因为人与社会、“人”与“我”、我的个性与共性之间的复杂关系本身就不存在一劳永逸的解决，它们既是相互冲突的，又是可以融通和互动的。

第十三章

“享乐”与现实生活

对“所有者”的论述在经过“我的权力”、“我的交往”之后过渡到“我的自我享乐”阶段，这是施蒂纳“唯一者”体系中“我”由“所有者”过渡到“唯一者”之前的最后一个环节，基本上按照施蒂纳原书顺序展开批判的《德意志意识形态》也设专节对此进行了讨论。关于这些环节之间转换的意旨及其途径前文已经有所讨论，这里只解读和分析两书所涉及的这一部分的内容。我的思路仍然是：先甄别施蒂纳的基本思想及其论证逻辑，然后再梳理马克思、恩格斯对其观点的把握、理解和批判，最后两方面进行对照表明我自己的看法。需要指出的是，无论是施蒂纳还是马克思、恩格斯，都不是非常明确地、系统地阐发其思想的，不仅观点复杂而深邃，语言晦涩而多歧义，而且思考路向貌似逻辑实则散乱，论证方式经常转换，这为我们客观地把握其思想增添了很大的难度，需要反复阅读、体悟和揣摩。基于这种情况，这里在勉力呈现二者思考的原始语境和真实状态时也不免带有我个人主观的理解，特别是在叙述时掺杂了我思考这一问题的路向和看法，所谓“叙述即解释”是也。

一、很多人其实从来没有真正“享受过生命”

生命的过程与其价值之间是什么关系呢？施蒂纳的思考提醒我们，在现实生活中，二者其实是经常截然分离的！

如果仔细观察一下生活，我们就会发现，很多人其实从来没有真正**享受过生命**。不错，我们的生命随着自然时间的流逝每天都在延续，我们终日为生活而紧张和操心；忧心忡忡、忐忑不安之中，我们已经忘却了生活的愉悦。我们从小就立志，大半生在理想的指引和感召下度过，一直生活在憧憬和希望之中。我们把希望寄托于彼岸世界，把现世的生活仅仅看作是彼岸世界生活的一种准备。很多人自觉不自觉地认同这样的观念："现在的我是泡沫和阴影；将来的我则是我的真正的自我"。现在活着为什么？就是为了追求"真正的自我"的确立和实现，用施蒂纳的话说，"所以活着，只是为了发现真正的生命。"①

这样一种观念是怎样形成的呢？施蒂纳检视了近代以来对人的精神世界影响最大的三种传统：宗教灌输、道德训诫和人性熏陶。

首先，宗教教派成千上万，难免彼此矛盾，发生龃龉、责难乃至直接冲突，但站在宗教之外的立场看，它们其实是有共同性的：无论哪一派宗教都在寻求所谓"生命的真谛"，诱导教徒思考这样一些问题："真正的生命、幸福的生活在哪里？如何达到这一点？为了成为一个真正的活生生的人，人必须做什么和成为什么？他如何完成这一使命？"② 用诸如此类的问题反复教唆和拷问，最终使我们明白，我们活着，但不是为了现在，而是"首先在寻找自己，在真正意义上的自己，在真正的活生生的意义上的自己"③；"在我之中活着的并非是我，而是基督或任何其他的精神的，即精灵的自我，如真正的人，人的本质之类。"④ 这样，对于信教者来说，"成为神的工具"就是其荣耀，其生命的价值和意义就在于神！

其次，与宗教对神的强调不同，道德家彰显的是"善"与"正义"。他们劝导人说，如果采取了能够真正实现人生目标的手段的话，那么这些手段就不是个人的手段，而是善、正义之类的手段。这些手段在实质上是道德的，因为善的目标本身是通过它们得以实现的，是目标使手段神圣！"有道德的生活行为"也就是为一个目标或一个观念而付出、而效劳，通过这种

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 357 页。
② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 353 页。
③ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 353 页。
④ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 354 页。

方式，人就使自己成为善、正义这些观念的工具或体现者，一如信教者把自己看作是神的工具那样是一种荣耀。

施蒂纳特别讨论了宗教和道德对于“自杀”现象如出一辙的“裁判”。一般说来，宗教是禁止自杀的，但这不是出于对个体生命的珍视，而是缘于一条戒律，即“并不是你而是神给你自己以生命，故而只有神才能再度从你那里夺走生命”①；据此可以推断，假若某人信仰宗教，其立场是宗教的立场，但在实际生活中却自己结束了自己的生命，那么他的行为就可以被判定为对神的遗忘或背叛。同样，对于那些并不信仰特定的宗教，而是泛神论者乃至无神论者来说，即使在现实生活中感觉生不如死，也只能“静候等死”——这是他唯一“应当的行为”，因为这是道德的命令——“善”和“正义”的要求。相反，自杀则通常被视为是不道德的甚至是“丑恶的”，用施蒂纳的话说，“在道德的法庭自杀是得不到宽恕的”，因为“你的生命是属于祖国的、人民的、阶级的、家庭的”，而唯独不是属于你自己的；也就是说，如若自杀者的立场是道德的，那么他的自杀行为就是忘掉了义务，因而是不道德的。当然，作为后者也有一些特殊情形或复杂情况需要从不同角度分别讨论，比如施蒂纳谈到莱辛的代表作《埃米莉亚·加洛蒂》中的一个情节，埃米莉亚的父亲为了使女儿免遭公爵的侮辱而杀死了她，用“以挽救受到威胁的‘道德’”。那么，她的死②在道德上是否说得通呢？在道德家看来，她是如此执著于“贞洁”这一道德上的至善，以至为此而舍弃了自己的生命，这无论如何是“道德的”；然而她不相信自己有力量控制住她的热血，自我抑制住自己的冲动，则又是不道德的。如此这般的矛盾在道德悲剧中普遍地存在，就构成了悲剧的冲突。显然，同一件事“道德地思维和感受”也会有不同的评判。

第三，适用于宗教和道德的，也必然适用于人性论。在排除了宗教和道德因素后，人性论者和自由主义者把人的生命归结为“人”、人类或类，用施蒂纳的话说，“脱离这座桥的一跳使我得到了自由！”③ 在现代，夸夸其谈

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第354页。

② 尽管是父亲杀死了女儿，但由于这里把父女看成是一体的，即女儿完全认同父亲的做法，所以就把这种死当作是一种自杀，认为二者在本质上是一致的。

③ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第358页。

的不再是虔诚的宗教徒或善良的道德家，而是人性论者和自由主义者，“对神和善的虔诚抵挡不住用人性或自由的颜色涂红人‘苍白的面孔’”。他们不再把神或善尊崇为人类的法官，不再按照神的话和道德律令规划和指导人们的生活，而是以“人”为依据、以“自由”为准绳对人们的行为进行调整，教育人们不是努力成为“神”、体现“善”，而是要成为“人”；不再像“神那样”生活，而是要像“人那样地”生活。在这里，人性论与自由主义是相通的、一致的，人也是自由主义者的最高本质，“人”是衡量人的生活的最权威的法官，人性是自由主义的教义或准则。如果说神的观念已经是一种精神，那么“人”可以说是“最完全的精神”，“人”是对精神长期的追索或“研究神的精髓”亦即精神的精髓的最终成果。这种观念告诉我们：你的每一特征都应是“人”的；你自己从头到脚、从内心到外表都应是“人”的，坚持人性即是你的天职！

以历史的观点看，从宗教观念灌输到道德学说训诫，再至人性论和自由主义的熏陶，好像对人的理解、诠释是进化了，然而，在施蒂纳看来，从本质上看三者其实是一致的，即我们始终是靠一种外在于我们的“本质”来指引、支撑和维系自己的生活的！

二、“类”思维导致了现实生活中的“无我”状况

不管上述“本质”具体是指什么、对它的设想和理解发生了怎样的嬗变、彼此之间有多么不同，但这种“本质”的功能始终一样：它是我们人生的目标，我们在实际生活中就对其负有义务，更要使“这个本质活跃起来”，我们的一切感情、思考和意欲，我们的一切行为和努力均属于这一本质！这样造成的结果是：我们不是根据自己的喜好来度过生活，而是根据这一本质来“形成我们的生活”。不同时代人们的生活状态该显现出多大的差异，但大家坚持的一点是不变的：“最高本质务须矫正我们的生活”。[①]

特别值得注意的是，近代以来，关乎“天职—使命—任务”的呼吁伴随着社会危机，引发了风起云涌、规模宏大的群众运动，据说这些都是

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 358 页。

“为了人的自由和解放”。然而，在施蒂纳看来，投入这些运动中的人实际上是通过自己的生命去追求和确证那些所谓“神圣”、“崇高”的“人生的目标、人生的使命、人生的任务”。对于后者来说，我们现在的生命只是手段和工具，它们本身比我们的生命更有价值。可以说，为了这些所谓“人的本质”、“人类的观念”、“人类”，为了偶像或神我们的一生都在付出、在牺牲。我们生活着，但我们亏欠的是我们的生命；我们尘世的生存只具有从属性，仅仅只为“希望的天国”而效劳，我们从来就没有权利从我们自己这里“取走”我们的生命!

那么，所谓的“天职—使命—任务”等等到底是些什么？施蒂纳是抽象言说的，马克思、恩格斯则根据近代的社会状况与变迁对此做了概括，指出，它们或者是关于某一被压迫阶级的革命任务的观念；或者是各种不同行业中那些个人的活动方式及其相应的意识的唯心解释或表达；或者是个人、阶级、民族巩固其地位的必要性的有意识的表达；或者是以观念形式表现在法律、道德等中的统治阶级的存在条件，等等，不一而足。总之，可以看出，从存在形态上看，它们是思想、是观念，是统治者或者思想家有意识地把它们变成某种独立自在的东西，作为对自己统治合法性的说明和论证，或者作为实施统治的方式和手段，进而把它们提出来作为指导人们生活的准则和方向。这样，它们成了一切社会关系的创造力和目的，就是说，是各种不同的观念创造出各种不同的生活条件和状态，思想实现了对世界的统治，“观念的制造商——思想家——就主宰了世界”[①]。正因为如此，在施蒂纳的书中，到处出现诸如“思想者统治世界”、“思想主宰世界”,“神父或教书匠”“把各种胡思乱想塞进自己的头脑”,“他们给自己想出”别人必须遵循的“人类理想”等说法。[②]

现在要问的是，思想为什么能实现这种统治？它的依据是什么呢？施蒂纳特别说了如下的话：

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第492页。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》,商务印书馆1997年版，第366页。译文有改动。

“因为在**我**看来，这是**可以想象**的，所以这对人们说来是**可能的**；因为这对人们说来是可能的，所以人们**应当**是这样，这是人们的**使命**；最后，应当仅仅从这一**使命**的角度去看待人们，仅仅把他们看成**负有使命的人**。而再进一步的推论呢？并非单个人是人，而**思想**、**理想**是**人—类—人类**。”①

这是一种多么曲折的思辨和推导啊！思想家设计（“想象”）出这种思想统治的方式，首先考虑到的是它对于人们来说的可能性；对于“二重化”的人们来说，这种可能性实际上是存在的，即人们普遍对现实中的自己的生存状态不满，都有一种超越现实的愿望和诉求，有一种“应当”如此的向往；继而思想家教诲他们把完成或成就“未来的自己”、“真正的自己”作为其人生的“使命”，让他们靠把自己“看成负有使命的人”来提升其生活质量和生命境界，赋予其现实生活以价值和意义导引；进一步推论或更深层地探究，可以看出，这种方式的更多的合法性证明在于，所谓“天职—使命—任务”，都是从“人”的角度、从“类”的层次上考虑问题的，仰赖对个体性、独自性的摆脱，这种“类”思维把人们统摄起来了：

其一，类思维也关注个体，但注意到的是决定个体的一般的“生理素质和精神素质”，看到的是“在胚胎时期”就决定着其“作为一个人”的直接存在的状况和先天的种属分工，以及“在现存社会环境下”显现的“缺陷”和差异。这些是人之所以为人的条件，是人人必须符合的“天性”；对个人来说，“你是从天性做出来的，……你的手是在类的意义上完满实现了的，否则，它就不是手，而也许是爪子……你从手中做出你所想做并且能够从手中做出的东西”；这就是说，“类是靠天性实现的。”② 施蒂纳还认为，类的这些情形均不受个人的控制，也不受其历史发展阶段的影响，“类及其产物都被看作在一切环境下都是某种一成不变的东西”。③

其二，类不仅对个人之作为人的一般特性做出界定，而且作为一种

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 365—366 页。译文有改动。

② Max Stirner：Recensenten Stirenr，Wigand's Vierteljahrsschrift，Bd. 3，1845，S. 184-185.

③ 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 499 页。译文有改动。

“推动力”,提供个人得以交往和发展的环境、方向。在施蒂纳看来，“类在这里正就是其他资产者称之为事物本性的那种神秘力量，这些资产者把不以他们为转移的、因而他们也不了解其相互联系的一切关系推到这种力量身上。”[①] 类作为“人可能”具有的东西和“人的完美需求”,曾经构成了施蒂纳超越“资产阶级社会”的“联盟”中的劳动组织的基础[②]；在这个联盟中，一切人可能具有的东西和作为一切人的共同需求的那种东西又被看作是类的产物。比如，语言就被看作是类的产物，即语言是属于所有人、所有人都听得懂和能使用的工具。

其三，“类表现在民族、城市、等级、各种同业公会中”,最后还表现在“家庭”中。就是说，全部以往的历史都是“类”的产物，所以历史有时被加上人类即“类的历史”这个名称，迄今为止是“类创造了历史”。很显然，对类的强调就是对人的个体性的剥夺或抑制，这样的“类的历史”就成为“唯一者的不幸的历史”。

这样，通过“使命、职责、任务、理想”等形式，通过思想家借助思想对世界的统治，通过类思维，使人失去了自我，进而失去了自我享乐；易言之，听任“使命、职责、任务、理想”主宰人生，就不会有“自我享乐”!

三、回到“我的自我享乐”吧

现在，我们站在了一个时代的分界处：是继续为了彼岸世界而苟且偷生，还是为了此岸世界而全身心地投入？我们热切盼望的是“神圣的口粮”[③]，还是“日常的口粮”？是要为了“永恒的生命”而操心，还是为了“可爱的生命”而享受？虽然说“在这种或那种情况下都是为了生活”,然而，有“我”和无“我”的生活是一样的吗？

---

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》,商务印书馆1997年版，第499页。译文有改动。

② 参看关于“劳动组织”部分的分析，马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第455—461页。

③ 语出《圣经》,亦称“天上的真粮”,《约翰福音》第6章：“上帝的粮就是那从天上降下来赐生命给世界的”。

施蒂纳认为，昭示新的发展的倾向和预兆已经出现了，人们在希图任何人都没有日常生活必需品短缺之虞、感到在这方面有充分的保障的同时，在生活观念上都意识到并且发出呼吁："人应为尘世生活而考虑，与现实的世界相适应，而毋庸为彼岸的生活而枉费心机"！①

就是说，在现实生活中，一个人应该做自己想做的事！如同植物、动物没有什么使命一样，人也没有"天职"、"任务"和"使命"。施蒂纳举例说，花卉并不遵从使命而进行自我完善，但它却竭尽全力尽其所能地享受和消受世界，这就是说，只要能够得到和吸收，它就尽可能多地吸取土地的营养、宇宙的空气和太阳的光亮；小鸟也并不按照什么使命生息，然而它却在可能的范围内运用其力量，捕捉甲虫、尽情歌唱。与人的力量比起来，花鸟的力量自然是很小的；因此，人只要像花鸟那样使用他的力量，干预世界，其自身就会变得无比强大和独特。

因此，人没有使命，却拥有力量；这些力量在哪里存在，就在哪里显示人的存在；因为力量的存在仅仅就在于它是个人的显现，而且力量就像生命那样不能片刻无所作为：生命只要有一秒钟"静止下来"就不成其为生命了。因此施蒂纳向人呼吁：使用你的力量吧！他进一步解释说，"在这一命令中看来可以加上这样的含义：人的任务就在于使用他的力量。"②

使用自己的力量利用生命，就是享受生命。就如同燃烛取光那样，人们也同样地利用生命，因而也就是利用自己——活生生的人同时也就消耗了生命，消耗了自己。这就是说，**生命的享乐就在于生命的消费**。人生唯一的意义就在于：寻求生命的享乐！

作为一个人，必须明白，我只有在确信我自己和我不再寻找所谓"真正的我自己"的情况下，我才真正是我的所有物：我拥有了我自己，因此我就可以使用和享受我自己。明白这一点就可以知道，过去我从没有从自己这里得到过快乐，我总是设想我尚须寻找我的真正的自我，而设想的必然结果是：在我之中活着的并非是我，而是基督或任何其他的精神的，即精灵的自我，如"真正的人"、"人的本质"之类。

---

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 353 页。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 361 页。

施蒂纳认为，上述两种见解具有很大的差异。过去的见解是，**我走向我自己**；而新的见解则是，**我从我自己出发**。在前一种见解中，**我憧憬着我自己**；而在后一见解中，**我拥有我自己**，我对我自己所做的，恰如人们对任何其他的所有物所做的那样，**——我按照我的喜好享受我自己。我不再为生活而惴惴不安，而是“擅自发挥”它的作用。**

这样，从现在起，问题就不在于人们如何获得生活，而在于人们如何能够“挥霍”、“享受”它；不在于人们如何在自己那里确立“真正的自我”，而在于人们如何自我“消化”、自我“复生”。

如前所述，数千年来我们生活在憧憬和希望之中，亏欠的是我们自己；现在如果要是生活在享乐之中，生活就会全然不同了。如果说生命的享乐应战胜生命的憧憬或生命的希望的话，那么前者必须在其双重的意义上征服后者，这一点席勒在《理想与人生》一诗中已经指出了：它必须消灭僧俗两界的差异，根除理想生活和“口粮匮乏”的现象。谁要是为了熬过生命而不得不使用生命，他就无法享受生命；谁还在寻求他的生命，他就没有拥有生命，因此也同样不能享受生命。

有所谓现实生活与“真正的生活”的区分，现在需要明确的是：究竟是人从一开始就应当过这种真正的生活，还是必须经过艰苦的努力才能使自己提高到那种地步？究竟他目前的生活就是这种真正人的生活，还是他的未来的生活才是那样的？前者他已经拥有了，至于后者他则须去争取，只在他“摆脱了所有利己主义污点”的时候，他才能得到它。按照后一种观点，生活之所以在此存在，仅仅是为了赢得生活，而人之所以活着，仅仅是使“人的本质”在自己这里“有生气”，人们活着只是为了这一本质。现在我们要改变这种为“人的本质”、“人类的观念”、“人类”，为偶像或神以及叫作其他的什么而牺牲的生活观念和方式，建立一种“新道德”，一种“新人生观”，即人们通过观念变革和调整，把那些长期以来形成的“固定观念”“从自己头脑中挤出去”，从而使一切人能够满足于自己的生活，能够享受生命。

这就是施蒂纳所谓“我的自我享乐”哲学的意旨和内涵。

四、从社会变迁看享乐生活和享乐观念的演进

对于施蒂纳探讨生活、享乐问题的上述思路、视角，马克思、恩格斯完全不认同，因此在《德意志意识形态》这一部分，他们改变了首先摘录、批判对象的言论，然后在此基础上零星表达其观点的著述方式，开篇就撇开施蒂纳原书，径直梳理起享乐活动及其观念的演变，将它与人类发展史、物质生产力和阶级关系的演变史联系起来进行考虑。

马克思、恩格斯探讨这一问题的特点是把享乐活动与享乐观念（“享乐哲学”）区别开来。

首先，他们指出，享乐活动的方式和内容始终是由社会的整个制度决定的，而且要受社会的一切矛盾的影响。

在欧洲，古代希腊社会及希腊人的气质特别容易使他们追求享乐，而随着封建主义的产生、发展以至崩溃，贵族成为一个专门过享乐生活的特权等级，特别是当封建地主贵族变成君主专制时期的宫廷贵族时，其生活上更是贪图享受和挥金如土。在中世纪，享乐已经完全分等级了，每一个等级都有自己特殊的享乐和特殊的享乐方式。而近代出现的情形是劳动与享乐的分家，而且享乐服从于劳动。农奴是一个被指定专门从事劳动的阶级，他们所得到的享乐只是极少的极有限的，甚至是偶然才能得到的，要看他们主人的高兴和其他偶然情况而定，而且不一定会被考虑到。在资产阶级统治下，享乐的形式更加取决于社会上不同的阶级的生活条件：资产阶级的享乐是由这个阶级在它不同发展阶段上生产出来的物质资料决定的，后来他甚至使享乐采取了正式的经济形式——**穷奢极侈**的形式①；而无产阶级的享乐，一方面由于漫长的工作日，另一方面由于他们所得到的享乐在质量和数量上非常有限，因而具有非常“粗陋的形式”。据此，马克思、恩格斯认为，“迄今为止的一切等级和阶级的享乐一般说来一定或者是孩子般的、令人厌倦的或者是粗陋的，因为所有这些享乐总是同个人的全部生活活动和生活的真正内容脱

① 对此，马克思、恩格斯站在无产阶级的立场上评价说，资产阶级的享乐“具有一种迄今仍为它特有的无聊性质，这种性质是由个人以及享乐日益服从于金钱利润赋予的。”

离的，因而多少可以归结为：假想的内容加在毫无内容的活动之上。”[①]

其次，他们揭示了与特定的享乐活动相脱离的享乐观念不过是享有享乐特权的思想家们的“巧妙说法”或“虚伪的道德学说”。

最早可以追溯到昔勒尼学派[②]的享乐哲学一旦开始试图将其从特殊的生活状况生发出来的看法赋予普遍的意义并且宣布它是整个社会的人生观，它就会变成空话。因为这会使“它下降为道德说教，下降为对现存社会的诡辩的粉饰，或者变成自己的对立面，把强制的禁欲主义宣布为享乐。”[③] 在近代，关于享乐的言说随着封建主义的崩溃和资产阶级社会的形成，上述变化更加明显：在君主专制时期的宫廷贵族那里，它还保持着那种反映在回忆录、诗歌、小说等等中的直接的素朴的人生观的形式；而在资产阶级的某些著作家那里，它就成为了一种“真正的哲学”形态。这些著作家一方面按他们所受的教育和生活方式来说是同各种宫廷贵族有关系的，另一方面，他们又赞同从资产阶级的较一般的存在条件中产生出来的较一般的资产阶级思想方法。因此，这种成型的哲学得到两个阶级的承认（尽管这种承认是从完全不同的观点出发的）：在贵族那里，其说法特别适用于最高等级及其生活条件，而资产阶级却把这些说法更加普遍化了，把它们不加区别地应用于社会中的每一个人。这样，“资产阶级使享乐理论脱离了个人的生活条件，从而把它变成一种肤浅的虚伪的道德学说”,“陷入……假仁假义中”。[④]

最后，他们认为，享乐生活本身的问题、享乐观念与享乐生活相脱节的问题，“只有在可能对现存制度的生产条件和交往条件进行批判的时候”才能得到解决。

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第490页。

② 昔勒尼学派，小苏格拉底学派之一。公元前4世纪由阿里斯提普斯创建于北非的昔勒尼，因此而得名。其思想特点是把苏格拉底的“善”理解为快乐，并视之为主要原则。主张寻求快乐是人生的主要目的，快乐是判断善恶的标准。强调人应主宰快乐，有分寸地追求快乐，以免乐极生悲，声称只有知识和智慧才能求得真正的快乐。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第489页。

④ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第489页。

一方面，每一个时代的个人的享乐同其阶级地位有关，其阶级地位又需要到整个社会的阶级关系中考量，而这些阶级关系是与产生它们的、各个人所处的生产条件和交往条件相联系的；另一方面，迄今为止和人们的现实生活内容相脱离乃至相矛盾的享乐形式是有局限性的，而那些形形色色的享乐哲学则虽然同呈现于它之前的现实的享乐形式有某种程度的联系，但它们“不加区别地面向一切个人”的夸大和抽象，更显示出其虚伪性。所有这一切错综复杂的问题的解决，“只有在资产阶级和无产阶级之间的对立发展到有可能批判现存生产方式和交往方式的时候”，展开“对这些至今存在着的享乐进行批判”①，进而才能使人类的享乐活动和生活达到一个新的境地，并使享乐哲学符合其状况和顺应其进一步发展。

从上述立场和思路出发，马克思、恩格斯评析了施蒂纳的“享乐哲学”。

首先，施蒂纳把享乐与自我联系起来，称作“我的自我享乐”，明显是从个体观念而不是从现实社会出发思考问题的路数，而且带有“从哲学上加以德国化”的特点；此外，他使用了诸如“吞食”、“挥霍”、“光明”等用语，举了像植物“吸取以太的空气”、“啼鸟吞食小金虫”、“蜡烛燃烧自身”这些例子来说明“什么是自我享乐”，在马克思、恩格斯看来，是“把享乐捧到天上”，充斥着他自己的想象和思辨。

其次，施蒂纳看到了用所谓的“天职—使命—任务”等等来主宰人生的实质是“思想者统治世界”，“思想主宰世界”，但他不知道这是统治阶级的思想家有意识地把事物与观念本末倒置的结果。真实的情形是，由于人们的生活条件各不相同，所以他们才创造出各种不同的关于自己即关于人的观念，所以观念只是这些社会关系的表征，而思想家竟然认为自己的思想是一切社会关系的创造力和目的。施蒂纳没有实现对这种本末倒置的再倒置，而是说只要去掉这些“固定观念”就可以了，可见他仍是试图在思想、观念范围内解决问题。

第三，施蒂纳关于人的“可能性和现实性相一致”、关于人“能够成为

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第490页。

什么”和“已经成为什么”相一致的论断，使他对唯物主义的环境论作了某些让步。他看到了“人并没有使命，而只有力量；这些力量就在它们存在的地方表现出来，因为它们的存在也仅仅在于它们的表现；……力量只不过是力量表现的比较简单的说法。”[①] 但他把这理解为：既然力量存在着，它们就独立地起作用了，就像化学力和机械力一样，不依赖于拥有这些力量的现实的人而起着作用，这就把这些力量抽象化了，或者“架空”了。

第四，在谈到类思维问题时，施蒂纳把分工归之于类，认为在具体的社会中，也像动物界[②]一样，“天生的笨蛋”是为数最多的一类，这些“为数最多的一类人”所存在的生理缺陷和智力缺陷也应从类的角度解释；除此而外，在社会中一部分人当诗人、另一部分人当音乐家、再一部分人当教书匠也都是预先规定好的。这里不谈其观点的极度褊狭和反动，就从这些复杂的社会阶层观念是如何产生的，他也根本漠不关心，只是“纯粹用肉体的产生过程”来解释这些社会差别，这是多么荒唐啊！他完全没有考虑到：在一个社会中，任何人都不是先定的或限定的，孩子的发展能力取决于父母的发展，存在于现存社会关系中的一切缺陷也是历史地产生的，同样也要通过历史的发展才能消除。甚至连那些施蒂纳根本没有谈到的天然产生的类的差别，如种族差别等等，也都能够而且必须通过历史的发展加以消除。

五、两种思路之间是否存在互补、对接的可能性

当我们先分别仔细阅读《唯一者及其所有物》和《德意志意识形态》，然后再对照起来比较时，就会发现，虽然二者讨论的是共同的问题，但思路往往是不接榫的。

就以本节的议题看，马克思、恩格斯把享乐生活和享乐观念还原为漫长的人类社会发展中的一种社会现象和社会意识，把它们看作是被社会环境所决定了的存在方式和形态，认为它们的代表者、体现者、承担者只能是社会阶层、社会群体中的人，要根据这些人在社会中的处境和地位，来看享乐生

① 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 361—362 页。译文有改动。

② 施蒂纳举的例子是诸如在牛羊中间，甚至在“完全没有头脑的水螅和织毛虫”中间。

活和享乐观念的内容、形式及其演变。这样，如前所述，他们就把享乐生活先与封建宫廷和贵族、后又与资产阶级生活方式联系起来，认为那是一种及时行乐的人生观，是用各种方式满足感官欲求、骄奢淫逸的腐朽、无聊的生活，是把自己的享乐建筑在被剥削被压迫者的痛苦基础上的少数人的特权；而反映和表达这种人生观的享乐哲学就是享乐主义，它要么是这些享有享乐特权的人的“巧妙说法”,要么纯粹是一通“空话”或者道德说教。与此完全不同，他们主张无产阶级要树立艰苦奋斗、吃苦在前、享受在后的人生观，反对享乐主义；特别强调共产主义的奋斗目标是共同富裕、普天同乐。

马克思、恩格斯这种从社会的、阶级的角度来解释享乐生活和享乐主义，廓清了它们所由产生和发展的外在环境，一定程度上也有助于揭示其大致趋向和后果，然而这种方式是否可以完全弄清楚这一问题的实际情形和真正的实质呢？换句话说，社会与生活之间是一种直接的关系还是中间有很多具体环节呢？“享乐”的意旨何在？享乐生活的主体只落实到社会阶层或群体的层次是否反而会被“架空”呢？

在如许这些问题上，施蒂纳的思考应该说显现出相对的价值和意义。

特别需要指出的是，施蒂纳所谓的“享乐”不是声色犬马、及时行乐式的感官欲求的满足，不是“丰屋、美服、厚味、姣色、音声”[①] 式的世俗追求，而是与他对个体的唯一性、独自性的理解和珍视分不开的。他所强调的是，个体的唯一性、独自性贯穿于其具体的现实生活之中，同时其具体的现实生活也正好成了这种唯一性、独自性的体现和说明。在漫长的社会历史中，我们看到的是二者的割裂、分离、错位乃至矛盾，经过艰苦的追寻、反省和革命，现在是该到了合二而一的时候了：这是一种多么难得的精神体验和归结，真正是达到“自我一致”、“我的自我享乐”之境了！

同时，施蒂纳的思考还表明，“享乐”其实是与个人的内心的领悟、体验和创造分不开的。阶层、群体当然也有快乐和喜悦，甚至还可以营造出一个浪漫、向上的社会氛围；然而，阶层、群体恰恰是抽象的、带有共同性特征而抹杀个性的，社会氛围需要落脚、归结到具体的个人身上，否则就无法得以体现和表征；而真正的享乐是个体内在的一种回味和咀嚼，是其个性的

① ［东晋］张湛：《〈列子〉注》。

体现和能力的证明以及它们与其现实处境的契合和匹配，是一种审美意义上的愉悦和创造，这些是只能属于个体的、自我的！

为了达到这种“我的自我享乐”之境，施蒂纳在书中甚至不惜把 jus utendi et abutendi〔“使用和滥用的权利”〕[1]应用于自然。在《幽灵》一节他曾以个体之眼看出高山、草木可以代表“崇高的精神”；而在《我的权力》部分他又写下这样的话：

> “远处不是**雷声**轰隆吗？
> 你没有**看见**充满预兆的
> 天空在**沉静**和忧郁吗？”[2]

从雷声轰隆中而看到天空的沉静，他是“依靠自己的视觉器官”而看到的吗？不，他是以个体的心灵感受到的。对此马克思、恩格斯感到不理解，说施蒂纳认为沉静的天空代表预兆的精神，是把“唯一的”自然科学领域里发生过的事实拟人化、“美文学”化了，所以“这是任何人也不会跟着他重要的把戏”！[3] 然而，殊不知，在这里，自然之声与心灵之感相互呼应，雷、天与“我”融为一体：这是一种多么美妙、愉悦的瞬间啊！

这样说来，受到马克思、恩格斯辛辣的讽刺和无情的嘲笑的施蒂纳的思考，是不是可以把社会与生活、与享乐之间的可能具有的众多环节乃至鸿沟通过个体、通过“我”给填平了呢？存在不存在这一问题上他与马克思之间两种思路互补乃至对接的可能性呢？

---

① 指任意支配事物的权利。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆 1997 年版，第 263 页。译文有改动。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第 495 页。

第十四章

唯物史观的阐释方式与论证逻辑

众所周知，按照恩格斯在《在马克思墓前的讲话》中的指认，“人类历史的发展规律”是马克思一生中最重要的“两个发现”之一，同时他还扼要地概括了这种哲学上通常被称为“唯物史观”或“历史唯物主义”的基本点。[①] 恩格斯的概括与马克思生前于1859年1月在《〈政治经济学批判〉序言》中对此所作的“简要地表述”[②] 是一致的，只是更为“简要”罢了。然而，对于一种复杂的思想体系而言，只根据对其基本观点的概括乃至仅仅凭借对一个抽象的概念、名词的推断还不足以理解其丰富的内涵、原初的形成过程以及与现实曲折的关联程度。因此，我认为，唯物史观或历史唯物主义研究的深化不是离开马克思而在当代语境中进行纯粹哲学理论的构建，而首先是回到马克思的文本序列中追溯其不同阶段的思想运演、具体阐发和论证逻辑，这是比原理性的表述更为“鲜活”的思想史佐证、评判依据和发展基础。

客观地说，过去的研究中也不是没有注意过这一问题。突出的表现是较之《〈政治经济学批判〉序言》、《在马克思墓前的讲话》等文本我们也很看重《德意志意识形态》中的《费尔巴哈》章。然而通过仔细的考察就会

---

① 恩格斯：《在马克思墓前的讲话》,《马克思恩格斯文集》第3卷，人民出版社2009年版，第601页。

② 马克思：《〈政治经济学批判〉序言》,《马克思恩格斯文集》第2卷，人民出版社2009年版，第591—592页。

发现，过去的研究对这一文本基本上采取了“寻章摘句”和“断章取义”的做法，很少有论者根据文献的原始状况做精深的研究，进而甄别和梳理清楚其阐释方式和论证逻辑。具体说，第一，没有把《费尔巴哈》章置于这一文本写作的实际过程中，即按照马克思、恩格斯和赫斯等人写作的大致顺序来解读他们是在怎样特定的论争环境中、在什么样的基础和意义上形成和提出自己的思想的，假如没有此前的《圣布鲁诺》和《圣麦克斯》章做铺垫，他们会不会写作此章；第二，更进一步说，也没有按照《费尔巴哈》章手稿和版本的实际状况和观点阐释的具体语境来理解马克思等人尚不完整的阐释和论证。

一般说来，在思想史研究中，缺乏可靠的文本、文献学基础而做的解释、概括和评判，是不合法的乃至不科学的，因为它甄别不出：这一时期思想家们的思想是一种什么状况？是处于“在路上”的境地和阶段还有待深化、完善和发展，还是已经完全定型和“成熟”了？业已形成的观点与表述这些观点时的实际情形、特殊考量以及具体的行文、措辞之间是一种什么关系？留存下来的手稿是否明确、完整地体现了他们的思想？

可喜的是，近年来国内外“马克思学”研究中对《德意志意识形态》写作过程和版本源流的考察和甄别，为我们根据文本的原始情形来梳理和概述《费尔巴哈》章中马克思等人对唯物史观的阐释和论证提供了较为准确的文献学依据，今后的研究不能再无视这些成果了。而从另一方面看，《德意志意识形态》所取得的文献学成果也需要进一步应用于文本解读和思想研究之中才能找到其归宿和获得其价值和意义。

正是在上述考虑的基础上，我感到有必要重新解读和分析《费尔巴哈》章。先看《序言》和“两个誊清稿”。

一、《序言》对观念论的嘲讽和质疑

从《德意志意识形态》的写作过程和版本源流的考察中可以知道，第一卷的《序言》的写作是在完成关于鲍威尔的部分之后和写作关于施蒂纳部分的过程中进行的，也就是说，当着手写作《序言》的时候，马克思、恩格斯对作为批判对象的“黑格尔以后的德国哲学”的主旨和症结、自己

进行批判所遵循的原则、采取的立场和角度等已经有了明确的意识。所以，《序言》写起来便径奔主题，切中要害。

在由三个自然段组成的《序言》中，第一自然段所陈述的意思，首先是指出迄今为止有一种从观念出发理解、诠释和构建世界的致思路向，即人们首先“为自己造出关于自己本身、关于自己是何物或应当成为何物的种种虚假观念”,然后“按照自己关于神、关于标准人等等观念来建立自己的关系”。就是说，由于这类人相信现实世界是观念世界的产物，从而在他们那里观念、想法、概念就一直统治和决定着现实的人和世界。接着作者指出这种致思路向的实质是“观念异化”,即思想和观念本来是人的创造物，是人的头脑的产物，然而，现实的状况却是，人们“头脑的产物不受他们的支配。他们这些创造者屈从于自己的创造物”。基于此，作者提出要“把他们从中解放出来”,要把人们从幻想、观念、教条和臆想的存在物中解放出来，使他们不再在这些存在物的枷锁下日渐萎靡消沉。[①]

那么，如何“把他们从中解放出来”呢？当时德国的思想家们提出各种各样的观点、方案和途径，“他们想用什么方法来拯救在他们看来还在自己的固定思想的威力下呻吟的人类”,但对于究竟“把什么东西宣布为固定思想”意见非常不一致，比如，费尔巴哈认为要教会人们用符合人的本质的思想来代替那些臆想，鲍威尔则指出教会人们如何批判地对待那些臆想，而在施蒂纳看来，只要教会人们如何从头脑里抛弃掉这些臆想就行了。按照这些意见，不需要触动现实，而只在思想领域、观念世界做出变通、更替，“当前的现实就会崩溃”。

针对这些见解，马克思、恩格斯在第二自然段一开始就评论说，这都是些多么“天真的幼稚的空想”！但问题的关键在于，恰恰是“这些天真的幼稚的空想构成现代青年黑格尔派哲学的核心”。那么，这些空想的出现仅仅是思想家个人的作为吗？不，它“是以哲学的形式来重复德国市民的观念”,或者说是这些哲学诠释家们刻意“投合耽于幻想、精神萎靡的德国民众口味的哲学斗争”,意识形态上的夸夸其谈反映的是德国社会现实的贫乏。

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第509页。

然而，更应该引起人们注意的是，这些思想反过来又产生了不同寻常的影响："在德国不仅是公众怀着畏惧和虔敬的心情来接受这种哲学，而且**哲学英雄们**自己在抬出这种哲学的时候，也一本正经地觉得它有颠覆世界的危险性和不怕被治罪的坚决性。"正是基于这种情况，作者指出他们写作《德意志意识形态》的目的就在于揭露这些哲学论调的虚张声势——这些哲学家不过是"自以为是狼，也被人看成是狼的绵羊"——和软弱无力——不过是"同现实的影子所作的哲学斗争"。①

作者这一段论述的深刻之处在于，昭示出一种哲学不论它看起来多么超脱、抽象和虚妄，都是以观念的形式反映着的社会成员的观念；而由"哲学评论家的夸夸其谈"而形成的"哲学的繁荣"其实是对"现实的贫乏"的一种反证。

在第三自然段，作者很形象地拟喻，更加深刻地讽刺了青年黑格尔派哲学家们的滑稽可笑。这些自称为"好汉"的批判家的见解和行为，就好像把人溺水而死的原因，不是解释成由于人身体本身的重力而是由于人有"关于重力的思想",仿佛"从头脑中抛掉这个观念，比方说，宣称它是迷信观念，他们就会避免任何溺死的危险"。可以想见，如果按照这样的幻想去行事，那会带来多么"有害的后果"！历史又提供了多少类似的说明！

在《序言》的誊清稿中作者后来删去了好几段话。删去不意味着否定其所要表达的意思，也不意味着这些思想不重要。删去的理由可能是恐怕造成相同观点表述上的重复，同时也可为以后正文中的论述留下余地。因此删去的部分我们也应当给予一定的注意，特别是删去的文字的第二段尤其值得思考。在这里，作者指出：

> "黑格尔完成了实证唯心主义。在他看来，不仅整个物质世界变成了思想世界，而且整个历史变成了思想的历史。他并不满足于记述思想中的东西，他还试图描绘它们的生产活动"。②

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第509—510页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第510页。

“实证唯心主义”是什么意思？为什么说黑格尔完成了这一主义？我们可以联系到作者此前思想的发展做出分析，特别是在经过《神圣家族》、《关于费尔巴哈的提纲》的写作之后，这时的作者已经对以往的哲学派别的类型、特点和实质有了全面而深刻的体味、理解和透析。即如唯心主义，它并不是单一的哲学，而是存在各种各样具体的形态，不同的形态之间也有精致与粗陋之分，有“接近”和远离真理程度上的差别。在作者看来，唯心主义到德国古典哲学特别是在黑格尔那里达到了一种前所未有的高度和新的阶段。尽管“按照黑格尔体系，观念、思想、概念产生、规定和支配人们的现实生活、他们的物质世界、他们的现实关系”,就是说他也是以观念构建世界的，但其所构建的世界的原则、步骤、框架却不是猜测、不是虚构、不是幻觉，而是有现实内容、实证依据的；或者说，他预先提出了一套世界模式论和图景论，但又非常注重把它们返回到现实中去演绎、求证和充实，从而使其得到检视和修正。表面看来，他构建了一个庞大的绝对观念创造世界的体系，然而绝对观念的内容、展开、原则都有现实的因素和历史的佐证，在“纯思”外表中囊括了自然、社会和思维等复杂的内容及其历史形态的演进。“整个物质世界变成了思想世界，而且整个历史变成了思想的历史”,这是黑格尔哲学的唯心主义之处，但“他并不满足于记述思想中的东西，他还试图描绘它们的生产活动”,用现实检验和论证其思想构架，这是它实证的地方；综合起来，作者说黑格尔完成了“实证唯心主义”,就是这个意思。

二、怎样理解恩格斯对标题所作的修正

如果没有对上述被删去的文字的分析，就极容易把马克思、恩格斯的思想理解为一种与观念论完全对立、把观念看作是物质世界的演绎的“强唯物论”,而且这种观点也很容易从恩格斯对《费尔巴哈》章标题所作的修改中得到佐证；然而这恰恰是值得甄别和分析的。

我们知道，在这一章的手稿中，原来的标题只是《一、费尔巴哈》。马克思去世后，恩格斯在整理其遗稿翻阅到《德意志意识形态》手稿时，在其结尾处加了这样的修正：《一、费尔巴哈。唯物主义观点和唯心主义观点

的对立》。这样，以后在这一章的各个版本中尽管具体段落的编排方案各式各样，但无论哪一个版本都把恩格斯的修改作为此章的正式标题。这样，恩格斯所加的“唯物主义观点和唯心主义观点的对立”对人们把握全章的主旨思想进而把握马克思哲学的实质就起到了一个提示和引导作用。

在实际的理解中，恩格斯的这一提示和引导给人们造成的普遍印象是：马克思主义哲学只是一种唯物主义形态，是与唯心主义完全对立、异质、不相容的哲学。把马克思主义哲学归属到唯物主义谱系，在一定意义上说没错，但是，不够，特别是把它混同于以往的一般唯物主义就错了。随着以后对全书的解读，我们会发现，仅仅把马克思主义哲学理解为一种唯物主义，尤其是把其意义和内容限定于以还原论方式唯物主义地处理世界本原问题，即使在历史观上达到唯物主义的水准，实际上也并没有把握马克思主义哲学区别于其他哲学的特征、它在思想史上所实现的革命性变革的实质，相反大大收缩了马克思主义哲学展宽的现实视域和深邃的历史厚度，极容易造成对它简单化、教条化和庸俗化的理解。而就马克思主义哲学与唯心主义哲学的关系而言，其实不仅仅是对立关系，更是扬弃和超越的关系；的确，马克思对唯心主义的一些派别（诸如我们以后要分析的青年黑格尔派）进行过淋漓尽致的挖苦、讽刺甚至痛斥，但这些只是对其哲学前提的荒谬性的揭示和批判，而另一方面，必须看到，马克思在新的基点上也注意到了唯心主义哲学对人的主体性思想的重视、探索和发挥（而过去的唯物主义哲学在这方面的研究却乏善可陈或成果有限），因此马克思主义哲学中实际上也保留或继承了这一方面的有益因素或成分，特别是德国古典哲学中的主体性思想（当然是经过改造的），是这一哲学形态的进一步发展和更高阶段的超越。

三、1842—1845年间的思想图景及其实质

接下来我们分析这一章的第一部分。这实际上是两个誊清稿，除了它们中重复的内容，共有5页，依次论述了以下的问题。

首先是1842至1845年德国思想界的状况。马克思、恩格斯在这里仍然用比喻、虚写的手法作了描绘：

“正如德意志意识形态家们[①]所宣告的，德国在最近几年里经历了一次空前的变革。从施特劳斯开始的黑格尔体系的解体过程发展为一种席卷一切‘过去的力量’的世界性骚动。在普遍的混乱中，一些强大的王国产生了，又匆匆消逝了，瞬息之间出现了许多英雄，但是马上又因为出现了更勇敢更强悍的对手而销声匿迹。这是一次革命，法国革命同它相比只不过是儿戏；这是一次世界斗争，狄亚多希[②]的斗争在它面前简直微不足道。一些原则为另一些原则所代替，一些思想勇士为另一些思想勇士所歼灭，其速度之快是前所未闻的。在1842—1845年这三年中间，在德国进行的清洗比过去三个世纪都要彻底得多。”[③]

这是当时德国社会状况的真实写照吗？不，与思想界这种沸沸扬扬的情形相比，德国当时的社会了无生气和变化，“这一切都是在纯粹的思想领域中发生的”。思想与现实的反常和错位，是德国社会特有的状态。因此，“为了正确地评价这种甚至在可敬的德国市民心中唤起怡然自得的民族感情的哲学叫卖，为了清楚地表明这整个青年黑格尔派运动的狭隘性、地域局限性，特别是为了揭示这些英雄们的真正业绩和关于这些业绩的幻想之间的令人啼笑皆非的显著差异，就必须站在德国以外的立场上来考察一下这些喧嚣吵嚷。”[④]

不过，思想领域的这种变化，在哲学史上却有着不同寻常的意义，它表征着“绝对精神的瓦解”，即黑格尔哲学的解体过程。黑格尔哲学庞杂的内容和时代的变迁，促使他的后继者从其思想体系中各取所需，各执一端，然后无限地演绎、夸张和发挥，最终导致了黑格尔学派的分裂和解体。老年黑

---

① “Ideologen”这个词在《马克思恩格斯全集》中文第1版第3卷和《费尔巴哈》单行本中译为“思想家们”，而在《马克思恩格斯选集》中文第2版第1卷中又译为“玄想家们”。我们认为既然“Ideologie”已经约定俗成地译为“意识形态”，那么“Ideologen”译为“意识形态家们”则更易理解。

② 狄亚多希是马其顿亚历山大大帝的将领们，他们在亚历山大死后为争夺权力而彼此进行残酷的厮杀。在这场争斗的过程中（公元前4世纪末至3世纪初），亚历山大的帝国这个不巩固的实行军事管理的联盟，分裂为许多单独的国家。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第512—513页。

④ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第513页。

格尔派的成员，诸如加布勒、格舍尔、道布、马尔海奈凯、亨宁、辛利克斯等自谓“正统派”（因为他们中的大多数是黑格尔的嫡传弟子或大学教授）。他们极力维护老师的学说，很重视其哲学体系，把黑格尔哲学看作穷尽一切的绝对真理；在当时政教合一的时代，他们还试图证明黑格尔哲学与基督教神学的一致，他们中的有些人，如辛利克斯，甚至用神学观点修正黑格尔，把宗教看作是比哲学更适合认识上帝的手段。在政治上，他们维护现存制度，反对任何变革。而青年黑格尔派主要是一些青年知识分子，诸如大卫·施特劳斯、奥古斯特·冯·契希考夫斯基、布鲁诺·鲍威尔、艾德加·鲍威尔、阿尔诺德·卢格、路德维希·费尔巴哈、莫泽斯·赫斯、麦克斯·施蒂纳等，他们反对黑格尔调和哲学与宗教关系的做法，认为只有哲学才能认识真理，他们中间的很多人走向了泛神论乃至无神论。在哲学上，他们特别强调黑格尔的辩证法，反对他的体系，并试图用各种各样的方法来改造黑格尔哲学；在政治上，他们反对粉饰现实，反对与现实和解、妥协，因为在他们看来，现存秩序远不是合理的，它和黑格尔所主张的那种理性与实在的统一还相距甚远，因此他们主张彻底地批判和变革这个不合理的现实。[①]

对黑格尔哲学体系解体的这一过程，马克思同样用比喻、虚写的手法作了描绘。“在最后一点生命的火花熄灭之后，这具残骸的各个组成部分就分解了，它们重新化合，构成新的物质。那些以哲学为业，一直以经营绝对精神为生的人们，现在都扑向这种新的化合物。每个人都不辞劳苦地兜售他所得到的那一份。”[②]

接下来，马克思、恩格斯着重分析了其中的青年黑格尔派。从实质上看，“从施特劳斯到施蒂纳的整个德国哲学批判都局限于对宗教观念的批

① 除了作者所指称的这两派，当时实际上还有徘徊在这两派之间的另一个派别，人数众多，他们对宗教持比较温和的态度，尽管他们也把哲学和宗教的内容看作是同一的，但同时，又强调它们之间有着重大的差别。在哲学上，他们一方面把黑格尔哲学当作已经达到了的绝对真理，但另一方面也不否认它有很多需要改进的地方。在政治上，他们虽然也把现实看作是理性的实现，但又认为这种实现还远没有完成，还要继续向前发展。代表人物有卡尔·米希勒、卡尔·罗森克兰茨、爱德华·甘斯等人。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第513页。

判。他们的出发点是现实的宗教和真正的神学"。[①]尽管对"什么是宗教意识，什么是宗教观念……后来下的定义各有不同"，但他们的共同点在于把"所谓占统治地位的形而上学观念、政治观念、法律观念、道德观念以及其他观念……归入宗教观念或神学观念的领域；……政治意识、法律意识、道德意识被宣布为宗教意识或神学意识，而政治的、法律的、道德的人，总而言之，'人'，则被宣布为宗教的人。宗教的统治被当成了前提。一切占统治地位的关系逐渐地都被宣布为宗教的关系，继而被转化为迷信——对法的迷信，对国家的迷信等等。到处涉及的都只是教义和对教义的信仰。世界在越来越大的规模内被圣化了，直到最后可尊敬的圣麦克斯完全把它宣布为圣物，从而一劳永逸地把它葬送为止"。[②]

而如果抛开这些意识形态观念的繁文缛节，回到社会现实的真实面貌和状态，那么对青年黑格尔派的症结就看得更清楚了。"德国的批判，直至它最近所作的种种努力，都没有离开过哲学的基地。这个批判虽然没有研究过自己的一般哲学前提，但是它谈到的全部问题终究是在一定的哲学体系即黑格尔体系的基地上产生的。不仅是它的回答，而且连它所提出的问题本身，都包含着神秘主义"[③]，"这些哲学家没有一个想到要提出关于德国哲学和德国现实之间的联系问题，关于他们所作的批判和他们自身的物质环境之间的联系问题"。[④]

然而这些自视甚高的批判家们没有想到的是，他们表面高尚的行为一点也不比他们所鄙视的德国市民高尚，他们在推行自己的学说和思想的时候，

---

① 我们只要列举一下他们发表过的著作的题目，就很容易理解这一判断。1835 年施特劳斯发表了《耶稣传》，1840—1841 年他又写了《基督教教义的历史发展和与现代科学的斗争》；1838 年鲍威尔发表了《启示史批判》，此后又相继出版了《约翰福音史批判》（1840）、《对黑格尔、无神论和反基督者的末日宣告》（1841）、《复类福音作者的福音史批判》（1841—1842）等；费尔巴哈于 1839 年发表了《论哲学和基督教》、1841 年出版了《基督教的本质》、1842 年发表《关于哲学改造的临时纲要》、1843 年发表《未来哲学原理》；而施蒂纳 1844 年出版《唯一者及其所有物》。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第 1 卷，人民出版社 2009 年版，第 514—515 页。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第 1 卷，人民出版社 2009 年版，第 514 页。

④ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第 1 卷，人民出版社 2009 年版，第 516 页。

“竞争不可避免。起初这种竞争还相当体面，并且循规蹈矩。后来，当商品充斥德国市场，而在世界市场上尽管竭尽全力也无法找到销路的时候，按照通常的德国方式，生意都因搞批量的和虚假的生产，因质量降低、原料掺假、伪造商标、买空卖空、票据投机以及没有任何现实基础的信用制度而搞糟了。竞争变成了激烈的斗争，而这个斗争现在却被吹嘘和构想成一种具有世界历史意义的变革，一种产生了十分重大的结果和成就的因素。”①

四、社会、历史的现实前提及运动

与青年黑格尔派这种把握社会和历史的方式不同，马克思、恩格斯所理解的社会和历史既不是充满神秘色彩无可把握的存在，也不是可以任意臆想和虚构的王国。“我们开始要谈的前提不是任意提出的，不是教条，而是一些只有在想象中才能撇开的现实前提。这是一些现实的个人，是他们的活动和他们的物质生活条件，包括他们已有的和由他们自己的活动创造出来的物质生活条件。因此，这些前提可以用纯粹经验的方法来确认。”②

社会的情况是这样，那么由不同形态的社会更替而构成的历史呢？在马克思、恩格斯看来，历史也是可以确证和理解的，它也是有前提、有过程、有结局的，可以为后来者所把握的。对历史的分解可以看出，它的构成要素是：“全部人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在。因此，第一个需要确认的事实就是这些个人的肉体组织以及由此产生的个人对其他自然的关系”。这里既包括人们自身的生理特性，也包括人们生存所依赖的各种自然条件，诸如地质条件、山岳水文条件、气候条件以及其他条件。“任何历史记载都应当从这些自然基础以及它们在历史进程中由于人们的活动而发生的变更出发”。③

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第513页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第516—519页。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第519页。

前提确定后，就可以进一步探究推进人的本质和社会变化的动力和机制。“一当人开始**生产**自己的生活资料，即迈出由他们的肉体组织所决定的这一步的时候，人本身就开始把自己和动物区别开来。人们生产自己的生活资料，同时间接地生产着自己的物质生活本身。人们用以生产自己的生活资料的方式，首先取决于他们已有的和需要再生产的生活资料本身的特性。这种生产方式不应当只从它是个人肉体存在的再生产这方面加以考察。更确切地说，它是这些个人的一定的活动方式，是他们表现自己生命的一定方式、他们的一定的**生活方式**。”①

这里作者从过程的角度、从动态的视野看待“人的本质”，即人是一种怎样的存在，不是“预成”的，不是臆想的，而是与自己的活动、自己的生活状态相联系的，“个人怎样表现自己的生命，他们自己就是怎样。因此，他们是什么样的，这同他们的生产是一致的——既和他们生产**什么**一致，又和他们**怎样**生产一致。因而，个人是什么样的，这取决于他们进行生产的物质条件。”②

个人是社会的细胞，个人生产范围的扩大和不同人的生产的联结，构成了社会的结构和运动，“而生产本身又是以个人彼此之间的**交往**（**Verkehr**）为前提的。这种交往的形式又是由生产决定的。”③

那么不同社会形态之间的更迭，即历史的演进是什么推动的呢？是盲目的或由人之外的力量主宰的吗？历史的可理解性取决于对构成历史前进的动力要素和过程机理的分析。长期以来，历史被蒙上了一层更加神秘的面纱，作者在这里给予了非常清晰的解析：

“各民族之间的相互关系取决于每一个民族的生产力、分工和内部交往的发展程度。……不仅一个民族与其他民族的关系，而且这个民族本身的整个内部结构也取决于自己的生产以及自己内部和外部的交往的发展程度。一

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第519—520页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第520页。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第520页。

个民族的生产力发展的水平，最明显地表现于该民族分工的发展程度。任何新的生产力，只要它不是迄今已知的生产力单纯的量的扩大（例如，开垦土地），都会引起分工的进一步发展。”①

“一个民族内部的分工，首先引起工商业劳动同农业劳动的分离，从而也引起**城乡**的分离和城乡利益的对立。分工的进一步发展导致商业劳动同工业劳动的分离。同时，由于这些不同部门内部的分工，共同从事某种劳动的个人之间又形成不同的分工。这种种分工的相互关系取决于农业劳动、工业劳动和商业劳动的经营方式（父权制、奴隶制、等级、阶级）。在交往比较发达的条件下，同样的情况也会在各民族间的相互关系中出现。”②

然后马克思、恩格斯进一步梳理了由分工所表征的历史是怎样走过来的。“分工的各个不同发展阶段，同时也就是所有制的各种不同形式。这就是说，分工的每一个阶段还决定个人在劳动材料、劳动工具和劳动产品方面的相互关系。”③ 整个历史的路径是，**第一种所有制形式是部落所有制**。它与生产的不发达的阶段相适应，当时人们靠狩猎、捕鱼、牧畜，或者最多是靠耕作为生。因此，社会结构只局限于家庭的扩大：父权制的部落首领、他们管辖的部落成员，最后是奴隶。潜在于家庭中的奴隶制，是随着人口和需求的增长，随着战争和交易这种外部交往的扩大而逐渐发展起来的。**第二种所有制形式是古代公社所有制和国家所有制**。这种所有制是由于几个部落通过契约或征服联合为一个城市而产生的。分工已经比较发达，城乡之间的对立已经产生，国家之间的对立也相继出现。这些国家当中有一些代表城市利益，另一些则代表乡村利益。在城市内部存在着工业和海外贸易之间的对立。公民和奴隶之间的阶级关系已经充分发展。**第三种形式是封建的或等级的所有制**。古代的起点是城市及其狭小的领地，而中世纪的起点则是乡村。这种所有制像部落所有制和公社所有制一样，也是以一种共同体为基础的。

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第520页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第520页。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第521页。

但是作为直接进行生产的阶级而与这种共同体对立的，已经不是与古代共同体相对立的奴隶，而是小农奴。随着封建制度的充分发展，也产生了与城市对立的现象。土地占有的等级结构以及与此相联系的武装扈从制度使贵族掌握了支配农奴的权力。这种封建结构同古代的公社所有制一样，是一种联合，其目的在于对付被统治的生产者阶级；只是联合的形式和对于直接生产者的关系有所不同，因为出现了不同的生产条件。封建时代的所有制的主要形式，一方面是地产和束缚于地产上的农奴劳动，另一方面是拥有少量资本并支配着帮工劳动的自身劳动。这两种所有制的结构都是由狭隘的生产关系——小规模的粗陋的土地耕作和手工业式的工业——所决定的。在封建制度的繁荣时代，分工是很少的。每一个国家都存在着城乡之间的对立；虽然等级结构表现得非常鲜明，但是除了在乡村里有王公、贵族、僧侣和农民的划分，在城市里有师傅、帮工、学徒以及后来的平民短工的划分之外，就再没有什么大的分工了。在农业中，分工因土地的小块耕作而受到了阻碍，与这种耕作方式同时产生的还有农民自己的家庭工业；在工业中，各种手工行业内部根本没有实行分工，而各种手工行业之间的分工也是非常少的。在比较老的城市中，工业和商业早就分工了；而在比较新的城市中，只是在后来当这些城市彼此发生了关系的时候，这样的分工才发展起来。比较广大的地区联合为封建王国，无论对于土地贵族或城市来说，都是一种需要。因此统治阶级的组织即贵族的组织到处都在君主领导之下。

历史的进程就是这样。作者的梳理第一次使表面看来杂乱无章的历史显现出清晰的结构和线索，破除了对历史的神秘主义态度和任意虚构的做法。

五、唯物主义历史观的社会结构理论和方法

由对社会结构和历史过程的分析，可以对整个社会历史哲学的图景做出粗线条的勾勒。即在社会存在层面上，“以一定的方式进行生产活动的一定的个人，发生一定的社会关系和政治关系”。“社会结构和国家总是从一定的个人的生活过程中产生的。但是，这里所说的个人不是他们自己或别人想象中的那种个人，而是**现实中的**个人，也就是说，这些个人是从事活动的，进行物质生产的，因而是在一定的物质的、不受他们任意支配的界限、前提和

条件下活动着的。"[1] 这就是说，现实的人、个人的物质生产活动、不同个体之间的社会关系、社会团体和国家等形成了社会的现实存在。而观念世界，则是由"关于人们同自然界的关系的观念"、"关于他们之间的关系的观念"、"关于他们自身的状况的观念"等构成的复杂领域。

这样就可明白，在观念世界层面上，"思想、观念、意识的生产最初是直接与人们的物质活动，与人们的物质交往，与现实生活的语言交织在一起的。人们的想象、思维、精神交往在这里还是人们物质行动的直接产物。表现在某一民族的政治、法律、道德、宗教、形而上学等的语言中的精神生产也是这样。人们是自己的观念、思想等等的生产者，但这里所说的人们是现实的、从事活动的人们，他们受自己的生产力和与之相适应的交往的一定发展——直到交往的最遥远的形态——所制约。意识（das Bewußtsein）在任何时候只能是被意识到了的存在（das bewußte Sein），而人们的存在就是他们的现实生活过程。如果在全部意识形态中，人们和他们的关系就像在照相机中一样是倒立成像的，那么这种现象也是从人们生活的历史过程中产生的，正如物体在视网膜上的倒影是直接从人们生活的生理过程中产生的一样。"[2]

这种认知就使作者把自己的哲学从当时德国的意识形态领域剥离出来了，"德国哲学从天国降到人间；和它完全相反，这里我们是从人间升到天国。这就是说，我们不是从人们所说的、所设想的、所想象的东西出发，也不是从口头说的、思考出来的、设想出来的、想象出来的人出发，去理解有血有肉的人。我们的出发点是从事实际活动的人，而且从他们的现实生活过程中还可以描绘出这一生活过程在意识形态上的反射和反响的发展。甚至人们头脑中的模糊幻象也是他们的可以通过经验来确认的、与物质前提相联系的物质生活过程的必然升华物。因此，道德、宗教、形而上学和其他意识形态，以及与它们相适应的意识形式便不再保留独立性的外观了。它们没有历史，没有发展，而发展着自己的物质生产和物质交往的人们，在改变自己的

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯文集》第 1 卷，人民出版社 2009 年版，第 523—524 页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯文集》第 1 卷，人民出版社 2009 年版，第 524—525 页。

这个现实的同时也改变着自己的思维和思维的产物。不是意识决定生活，而是生活决定意识。前一种考察方法从意识出发，把意识看做是有生命的个人。后一种符合现实生活的考察方法则从现实的、有生命的个人本身出发，把意识仅仅看做是**他们的**意识。”①

这种观察方法并不是没有前提的。它从现实的前提出发，而且一刻也不离开这种前提。它的前提是人，但不是处在某种幻想的离群索居和固定不变状态中的人，而是处在现实的、可以通过经验观察到的、在一定条件下进行的发展过程中的人。只要描绘出这个能动的生活过程，历史就不再像那些本身还是抽象的经验主义者所认为的那样，是一些僵死的事实的汇集，也不再像唯心主义者所认为的那样，是想象的主体的想象的活动。这样，马克思主义哲学就既超越抽象的经验论，也超越了唯心主义。

对唯心主义的超越，将使唯物主义获得新的跃迁，获得巨大的发展，进而达到一个新的高度和阶段。“在思辨终止的地方，在现实生活面前，正是描述人们实践活动和实际发展过程的真正的实证科学开始的地方。关于意识的空话将终止，它们一定会被真正的知识所代替。对现实的描述会使独立的哲学失去生存环境，能够取而代之的充其量不过是从对人类历史发展的考察中抽象出来的最一般的结果的概括。这些抽象本身离开了现实的历史就没有任何价值。它们只能对整理历史资料提供某些方便，指出历史资料的各个层次的顺序。但是这些抽象与哲学不同，它们绝不提供可以适用于各个历史时代的药方或公式。相反，只是在人们着手考察和整理资料——不管是有关过去的时代还是有关当代的资料——的时候，在实际阐述资料的时候，困难才开始出现。这些困难的排除受到种种前提的制约，这些前提在这里是根本不可能提供出来的，而只能从对每个时代的个人的现实生活过程和活动的研究中产生。”②

遵循马克思、恩格斯论述的逻辑，我们就不难看出，马克思主义哲学是在什么意义和基础上推进唯物主义、又是怎样扬弃和超越唯心主义的。

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第525页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第526页。

最后，我们必须说，“誊清稿”只是马克思、恩格斯为了应付出版商要求而提供的《德意志意识形态》的先期“样章”，实际上唯物史观所涉及的其他诸多方面、前面已经论述过的那些方面更进一步的深入讨论，在其他“三个未誊清稿”中都做了详细阐释或者扩展，诸如：人的现实处境及其“解放”的途径；超越费尔巴哈的哲学直观而形成对感性世界、人、历史、自然新的理解；“原初的历史关系”的因素及意识发展的阶段；异化的逻辑和共产主义的物质基础；“历史向世界历史转变”及其后果；思想统治的形成及其本质；等等，在“未誊清稿”中都有分散的但却是深刻的叙述和分析，需要我们将其与“誊清稿”贯通起来把握和理解。

我们注意到，“唯物史观”或“历史唯物主义”已经成为当代思想界讨论最多、分歧最大，甚至可以说说法最混乱的领域之一，尤其是在相当多自命坚持和发展马克思主义的论者那里，她已经脱离了其创立者——马克思、恩格斯和其阐释载体——那些蕴涵深邃但非常散乱的文本，独立而抽象地成为一种可以随意掺杂、涵摄和剔除任何内容的“大口袋”和“大熔炉”。讨论没有前提，创新没有基础，花样翻新的众声喧哗和极端拗口的概念轰炸掩饰不了的是思想的贫乏和逻辑的混乱，我们什么时候才能真正站在巨人的肩膀上有所长进呢？

第十五章

唯物史观的理论视域和现实归旨

如果说“誊清稿”只是为了应出版商要求而提供的《德意志意识形态》的先期“样章”,那么，在其他三个“未誊清稿”中，于叙述分散的表面背后，“誊清稿”中已经论述过的唯物史观的那些方面得到了更进一步深入的讨论，而其中未涉及的其他诸多方面则做了详细的阐释或扩展，真正展示了历史唯物主义宽广的理论视野和鲜明的现实归旨。而在过去的研究中，对这些方面或者语焉不详，或者笼而统之，并没有把马克思、恩格斯复杂而深邃的思想和逻辑挖掘出来。而这是我们深化唯物史观研究必须要做的基础性工作。

一、人的现实处境及其“解放”的途径

“未誊清稿Ⅰ”的第1自然段在《马克思恩格斯全集》通行本的第3卷中并没有收入，而是作为补充材料放在了中文第1版第42卷中。它分析的是人的现实处境及其“解放”的途径。

人生在世都会有种不自由的感觉，那么，这种状况是怎样造成的？又通过什么途径才能获得“解放”?“聪明哲学家”认为是芜杂的“哲学、神学、实体”等等遮蔽了人的“自我意识”,是意识形态的层层迷障统治、左右了人的存在；因此解决的途径就应该是，把那些意识形态形式消融在“自我意识”中，把“人”从意识形态构造的“词句”的统治下解放出来。

与此不同，马克思、恩格斯认为，这种对人的处境的解释是不对的，因而，对所谓“解放的道路”的指认也是荒谬的。实际上，人从来没有受过意识形态所构造的“词句”的奴役，如果在意识形态的领域寻求人的解放之路，表面看来煞有介事，费了很大劲，其实只是在精神、观念领域兜圈子，而“人”的“解放”并没有因此而前进一步。因为人的“解放”是一种历史活动，而不是思想活动，人的“解放”是由历史的关系，是由现实的工业、商业、农业、交往等状况促成的，因此只有在现实的世界中并使用现实的手段才能真正实现人的解放——马克思还特别加了边注，指出这是“哲学的和真正的解放”。

历史和现实提供对上述论断的说明和支持。举例说，没有蒸汽机和珍妮走锭精纺机就不能消灭封建制；没有改良的农业就不能消灭农奴制；当人们还不能使自己的吃喝住穿在质和量方面得到充分供应的时候，人们就根本不能获得解放。

既然人的解放是一个复杂、曲折而漫长的过程，除了对现实世界进行变革，马克思、恩格斯认为，还要根据其不同的发展阶段，进行理论的批判和斗争，清除诸如“实体、主体、自我意识和纯批判”等无稽之谈，正如同清除宗教的和神学的无稽之谈一样，而且在它们有了更充分的发展以后还要连续清除这些无稽之谈。特别是像德国这样的国家，虽然在历史发展中基本上没什么现实建树，所起的作用“微不足道”，但思想却“被捧上了天”，“词句对德国的意义”非常彰显，“它们已经根深蒂固”，从现实方面看这些“毫无作用的废物”甚至弥补了其历史发展的不足。因此，马克思、恩格斯指出，即使只“具有地域性意义”和特点，在德国也必须同这些思想进行坚决的斗争。

二、感性世界·人·历史·自然：超越费尔巴哈式直观

接下来的手稿遗失了5页，使我们无从知道作者的论证思路是如何接续的。以下的分析则极为重要。

“对**实践的**唯物主义者即**共产主义者**来说，全部问题都在于使现存世界

革命化，实际地反对并改变现存的事物。”① 这是作者对其所把握和理解世界的方式和意旨的最重要的表达。关乎“唯物主义”、“共产主义”和“实践”等字眼在费尔巴哈的著作里都出现过，他甚至在某些场合也表述过“类似的观点”，但却“始终不过是一些零星的猜测”，至多“只能把它们看做是具有发展能力的萌芽”。概言之，费尔巴哈对“感性世界”、对“人”、对历史的理解都没有达到“**实践的**唯物主义者即**共产主义者**”的高度。

对感性世界的“理解”，费尔巴哈一方面仅仅局限于对这一世界的单纯的直观，另一方面仅仅局限于单纯的感觉。诚如恩格斯所加的边注中所指出的，他是“用**哲学家**的‘眼睛’”，就是说，戴着“哲学家的‘眼镜’”来观察世界的，这样，他不可避免地要碰到与他的意识及感觉相矛盾的东西，这些东西扰乱了他所假定的感性世界一切部分的和谐，特别是人与自然界的和谐。为了排除这些东西，他不得不求助于某种二重性的直观，这种直观介于仅仅看到“眼前”的东西的普通直观与看出事物的“真正本质”的高级的哲学直观之间。他的症结在于，他没有看到，“他周围的感性世界决不是某种开天辟地以来就直接存在的、始终如一的东西，而是工业和社会状况的产物，是历史的产物，是世世代代活动的结果，其中每一代都立足于前一代所奠定的基础上，继续发展前一代的工业和交往，并随着需要的改变而改变他们的社会制度。甚至连最简单的‘感性确定性’的对象也只是由于社会发展、由于工业和商业交往才提供给他的。”②

费尔巴哈也谈到人，但他所理解的人是“**一般人**”，而不是“现实的历史的人”；他也承认人是“感性对象”，但他把人只看做是“感性对象”，而不是“感性活动”。因为他在这里仍然停留在理论的领域内，没有从人们现有的社会联系，从那些使人们成为现在这种样子的周围生活条件来观察人们——这一点且不说，他从来没有看到现实存在着的、活动的人，而是停留于抽象的“人”，并且仅仅限于在感性范围内承认“现实的、单个的、肉体的人”，也就是说，除了爱与友情，而且是理想化了的爱与友情以外，他不

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第527页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第528页。

知道“人与人之间”还有什么其他的“人的关系”。

对世界和人的这样一种理解，最终导致了费尔巴哈历史观上的唯心主义。他没有以批判的态度对待现实的生活关系，他不懂得，人们之所以有历史，是因为他们必须**生产**自己的生活，而且必须用**一定**的方式来进行，正是在共产主义的唯物主义者看到改造工业和社会结构的必要性和条件的地方，他却重新陷入唯心主义。“当费尔巴哈是一个唯物主义者的时候，历史在他的视野之外；当他去探讨历史的时候，他不是一个唯物主义者。在他那里，唯物主义和历史是彼此完全脱离的。”①

以这样的视角观照那些漂浮于社会存在之上的意识形式、理论难题及其演变历程，将会获得全新的见解。“只要这样按照事物的真实面目及其产生情况来理解事物，任何深奥的哲学问题都可以十分简单地归结为某种经验的事实。”② 比如人对自然的关系这一重要问题，布鲁诺在《维干德季刊》上的文章中所坚持的“自然和历史的对立”，把自然和历史看作好像是两种互不相干的“东西”，或者好像人们面前始终不会有“历史的自然”和“自然的历史”。然而，在现代工业生产中实现和印证了“人和自然的统一”，而且这种统一在每一个时代都随着工业或快或慢的发展而不断改变，就像人与自然的“斗争”促进生产力在相应基础上的发展一样。如果懂得这一点，那么“自然和历史的对立”的问题自然也就不存在了。

马克思、恩格斯还深刻地指出，先于人类历史而存在的那个自然界，其优先地位仍然会保存着，但它们不是我们生活于其中的自然界，因而对于我们来说也是不存在的自然界。因此必须从工业和商业、生活必需品的生产和变换中看待自然形态的变化和自然科学研究的进展。打比方说，一百年以前在曼彻斯特只能看见脚踏纺车和织布机，而现在在那里发展为工厂和机器；奥古斯特时代在罗马的康帕尼亚只能发现罗马资本家的葡萄园和别墅，而现在可以在那里发现牧场和沼泽。这些就提醒人们，必须注意与现实生产实践密切相关的那些自然界的形态变迁。至于费尔巴哈特别谈到过的自然科学的

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第530页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第528页。

直观，提到一些只有物理学家和化学家的眼睛才能识破的秘密，对此，必须指出的是，如果没有工业和商业，哪里会有自然科学呢？甚至这个“纯粹的”自然科学也只是由于商业和工业，由于人们的感性活动才达到自己的目的和获得材料的。因此，是“这种活动、这种连续不断的感性劳动和创造、这种生产”,构成了“整个现存感性世界的基础”,它不仅使自然界发生了巨大的变化，而且促进了整个人类世界以及人的直观能力和认识能力的发展，塑造了“人本身的存在”。

最后需要指出，“未誊清稿Ⅰ”最后一个自然段在手稿中写在第28和29页的右半页，是由《圣布鲁诺》那一章挪过来的，是由对鲍威尔的批判接着分析费尔巴哈的历史观特别是他对人、对共产主义的理解。在《维干德季刊》1845年第二卷上发表的文章中，费尔巴哈提出一个概念——“共同人”。他关于人与人之间的关系的全部推论无非是要证明：人们是互相需要的，而且**过去一直是**互相**需要**的。他希望借助于“共同人”这一规定宣称自己是共产主义者，并把这一规定变成“人”的宾词，认为这样一来又可以把表达现存世界中特定革命政党的拥护者的“共产主义者”一词变成一种纯范畴。在《未来哲学》中，费尔巴哈认为，某物或某人的存在同时也就是某物或某人的本质；一个动物或一个人的一定生存条件、生活方式和活动，就是使这个动物或人的“本质”感到满意的东西。任何例外在这里都被肯定地看作是不幸的偶然事件，是不能改变的反常现象。这样说来，如果千百万无产者根本不满意他们的生活条件，如果他们的“存在”同他们的本质完全不符合，那么，根据上述论点，这是不可避免的不幸，应当平心静气地忍受这种不幸。

费尔巴哈本来是在对鲍威尔等批判家、理论家的驳难中，为了与其人学思想划清界限而做出这些创设和推导的，但在历史唯物主义的观点看来，这种理论创构“和其他的理论家一样，只是希望确立对现存事实的正确理解”,但实际上，“既承认现存的东西同时又不了解现存的东西”,他还是一位理论家和哲学家；然而一个真正的共产主义者的任务却在于推翻这种现存的东西，他们将在适当时候，在实践中，即通过革命使自己的“存在”同自己的“本质”协调一致的时候予以证明。

三、"原初的历史关系"、因素和意识发展的阶段

接着，马克思、恩格斯开始正面阐述"原初的历史关系"的因素和发展阶段。

第一个方面是**生活资料的生产**。这是一切人类生存的第一个前提，也是一切历史的第一个前提和基本条件。人们为了能够"创造历史"，必须能够生活；而为了生活，首先就需要吃喝住穿以及其他一些东西。因此，所谓历史活动的开始[①]就是生产满足这些需要的资料，即生产物质生活本身。人们为了能够生活就必须每日每时去进行这一活动，现在和几千年前都是如此。任何历史观的首要的事情就是必须注意到这一基本事实的全部内涵和意义，并给予应有的重视。

第二个方面是**新的需要的产生**。即已经得到满足的生活资料的需要本身、满足生活资料需要的活动和已经获得的为满足这种需要而使用的工具等又引起新的需要。而这些新的需要的产生构成了第一个历史活动。

第三个方面是**人的生产（家庭）**。还必须注意到，在历史发展过程的开始就有一种特殊的关系出现了，即每日都在重新生产自己生命的人们开始生产另外一些人，即繁殖。这就是夫妻之间、父母与子女之间的关系，也就是**家庭**。家庭起初是唯一的社会关系，后来，当需要的增长产生了新的社会关系而人口的增多又产生了新的需要的时候，这种家庭便成为从属的关系了。

第四个方面是**人的社会关系的生产**。社会关系是指许多个人的共同活动。一定的生产方式或一定的工业阶段始终是与一定的共同活动的方式或一定的社会阶段联系着的，而这种共同活动方式本身就是"生产力"；由此可见，人们所达到的生产力的总和决定着社会状况，因而，始终必须把"人类的历史"同工业和交换的历史联系起来研究和探讨。

第五个方面是**意识**。在考察了上述原初的历史关系的四个因素、四个方

① 由于是一份未誊清的初稿，马克思、恩格斯在这里将"生活资料的生产"称为"第一个历史活动"，而在下面谈到"新的需要的产生"时又说那才是"第一个历史活动"。因此，我倾向于把前者看成是历史活动的开始。

面之后，就会发现，还有一个因素和方面，即人具有“意识”和精神。马克思、恩格斯特别指出，这种意识并非“纯粹的”意识，“精神”“从一开始就很倒霉”，受到了物质的“纠缠”。什么物质呢？语言。并且他们在这里把语言解释成是“震动着的空气层、声音”，认为语言是一种实践的、既为别人存在因而也为我自己存在的、现实的意识；它也和意识一样，只是由于需要，由于和他人交往的迫切需要才产生的，和意识具有同样长久的历史。这就更加坚定了他们的观点，“意识一开始就是社会的产物，而且只要人们还存在着，它就仍然是这种产物。”

照此，马克思、恩格斯认为，人的意识的发展经历了从最初的“畜群意识”到“部落意识”和“社会意识”再到“纯粹意识”的嬗变。**第一阶段是“畜群意识”**。起初意识只是对**直接**的可感知的环境的一种反应，是对处于开始意识到自身的个人以外的其他人和其他物的狭隘联系的一种意识。同时，它也是对自然界的一种意识，那时自然界起初是作为一种完全异己的、有无限威力的和不可制服的力量而与人们对立的，人们同自然界的关系完全像动物同自然界的关系一样，人们就像牲畜一样慑服于自然界，因而，这是对自然界的一种纯粹动物式的意识，即畜群意识。**第二阶段是“部落意识”和“社会意识”**。后来由于生产效率的提高、需要的增长以及作为二者基础的人口的增多，人意识到必须和周围的人们来往。起初是同一部落的成员生活在一起，维护自己的利益，由畜群意识发展为部落意识；之后又获得了进一步的发展和提高，人更加意识到交往的重要性，意识到人总是生活在社会中的，这就过渡到比较高级的社会意识。**第三个阶段是“纯粹意识”**。当分工使物质劳动和精神劳动分离的时候，与此相适应，思想家、僧侣等出现了，这时候人类意识的发展达到了这样的地步，即“它是和对现存实践的意识不同的某种东西，它不用想象某种现实的东西就能**现实地**想象某种东西”，从这时候起，意识才能摆脱世界而去构造“纯粹的”理论、神学、哲学、道德等等。

马克思、恩格斯也谈到上述社会生活的基本方面之间的关系，比如不应该把**生活资料的生产**、**新的需要的产生**、**人的生产**（**家庭**）这三个方面看作是三个不同的阶段，而只应该看作是三个方面，或者把它们看作是三个“因素”。从历史的最初时期起，从第一批人出现时，这三个方面就同时存在

着，而且就是现在也还在历史上起着作用。此外，生产力、社会状况和意识——彼此之间可能而且一定会发生矛盾，因为分工不仅使物质活动和精神活动、享受和劳动、生产和消费由不同的个人来分担这种情况成为可能，而且成为现实，而要使这三个因素彼此不发生矛盾，则只有消灭分工。

四、分工的后果及其前景

由上面的议题马克思、恩格斯又引申出对分工的论述，这是誊清稿中讨论的继续，着重分析了分工的后果。

首先，分工导致了私有制的产生。分工包含着所有矛盾，而且又是以家庭中自然形成的分工和社会分裂为单个的、互相对立的家庭这一点为基础的。与这种分工同时出现的还有**分配**，而且是劳动及其产品的**不平等**的分配(无论在数量上或质量上)；因而也产生了所有制。马克思、恩格斯指出，分工和私有制所表达的是同一件事情，一个是就活动而言，另一个是就活动的产品而言。

其次，分工导致了利益的冲突。随着分工的发展也产生了单个人的利益或单个家庭的利益与所有互相交往的个人的共同利益之间的矛盾；同时，这种共同利益不是仅仅作为一种“普遍的东西”存在于观念之中，而且首先是作为彼此分工的个人之间的相互依存关系存在于现实之中。

第三，分工导致了国家的产生。正是由于私人利益与公共利益之间的这种矛盾，公共利益才采取了国家这种与实际的单个利益和共同利益相脱离的独立形式，同时表现为虚幻的共同体，而这始终是在每一个家庭或部落集团中现有的骨肉联系、语言联系、较大规模的分工联系以及其他利益的联系的现实基础上，特别是在各阶级利益的基础上产生的。这些阶级既然已经由分工决定，就在每一个这样的人群中分开，其中一个阶级统治着其他一切阶级。从这里可以看出，国家内部的一切斗争——民主政体、贵族政体和君主政体相互之间的斗争，争取选举权的斗争等等——不过是一些虚幻的形式，在这些形式下进行着各个不同阶级间的真正的斗争。

从这里还可以看出，每一个力图取得统治的阶级，即使它的统治要求消灭整个旧的社会形式和一切统治，就像无产阶级那样，都必须首先夺取政

权，以便把自己的利益又说成是普遍的利益，而这是它在初期不得不如此做的。正因为各个人所追求的**仅仅**是自己的特殊的、对他们来说是同他们的共同利益不相符合的利益，所以他们认为这种共同利益是“异己的”和“不依赖”于他们的，即仍旧是一种特殊的独特的“普遍”利益，或者说，他们本身必须在这种不一致的状况下活动，就像在民主制中一样。另一方面，这些始终**真正地**同共同利益和虚幻的共同利益相对抗的特殊利益所进行的**实际**斗争，使得通过国家这种虚幻的“普遍”利益来进行**实际的**干涉和约束成为必要。

最后，分工造成个体活动的与生命本质的“异化”。只要人们还处在自然形成的社会中，就是说，只要特殊利益和共同利益之间还有分裂，也就是说，只要分工还不是出于自愿，而是自然形成的，那么人本身的活动对人来说就成为一种异己的、同他对立的力量，这种力量压迫着人，而不是人驾驭着这种力量。当分工一出现之后，任何人都有自己一定的特殊的活动范围，这个范围是强加于他的，他不能超出这个范围：他是一个猎人、渔夫或牧人，或者是一个批判的批判者，只要他不想失去生活资料，他就始终应该是这样的人。社会活动的这种固定化，我们本身的产物聚合为一种统治我们、不受我们控制、使我们的愿望不能实现并使我们的打算落空的物质力量，这是迄今为止历史发展的主要因素之一。受分工制约的不同个人的共同活动产生了一种社会力量，即扩大了的生产力。因为共同活动本身不是自愿地而是自然形成的，所以这种社会力量在这些个人看来就不是他们自身的联合力量，而是某种异己的、在他们之外的强制力量。关于这种力量的起源和发展趋向，他们一点也不了解；因而他们不再能驾驭这种力量，相反地，这种力量现在却经历着一系列独特的、不仅不依赖于人们的意志和行为反而支配着人们的意志和行为的发展阶段。

那么分工消灭后的社会活动和个体情形是什么样的呢？在共产主义社会里，任何人都没有特殊的活动范围，而是都可以在任何部门内发展，社会调节着整个生产，因而使我有可能随自己的兴趣今天干这事，明天干那事，上午打猎，下午捕鱼，傍晚从事畜牧，晚饭后从事批判，这样就不会使我老是一个猎人、渔夫、牧人或批判者。

五、异化的逻辑和共产主义的物质基础

接下来的三个自然段是写在原始手稿的右半页的。前两段标有插入符号，后一段没有。

插入的第三自然段是对异化状态的描述："许许多多人**仅仅**依靠自己劳动为生——大量的劳力与资本隔绝或甚至连有限地满足自己的需要的可能性都被剥夺——，从而由于竞争，他们不再是暂时失去作为有保障的生活来源的工作，他们陷于绝境，这种状况是以**世界市场**的存在为前提的"。[①]这种状况说明，无产阶级只有在**世界历史意义**上才能存在，就像它的事业——共产主义只有作为"世界历史性的"存在才有可能实现一样。而各个人的世界历史性的存在，也就是与世界历史直接相联系的各个人的存在。

插入的第一自然段从"异化—异化的消灭"的角度论证了共产主义的必要性及其特征。作者秉承《1844年经济学哲学手稿》中关于异化问题的看法，认为现实社会是一个异化状态。有异化就有异化的扬弃和消灭，但这是需要一定的前提和条件的。这种"**异化**"当然只有在具备了两个**实际**前提之后才会消灭。第一，要使这种异化成为一种"不堪忍受的"力量，它把人类的大多数变成完全"没有财产的"人；第二，这些人又和现存的有钱有教养的世界相对立。而这两个条件又都是以生产力的巨大增长和高度发展为前提的。

为什么生产力的发展是消灭异化、改造异化世界的绝对必需的实际前提？首先，因为如果没有这种发展，那就只会有**贫穷**、极端贫困的普遍化；而在**极端贫困的情况下**，必须重新开始争取必需品的斗争，也就是说，全部陈腐污浊的东西又要死灰复燃。其次，还因为只有随着生产力的这种普遍发展，人们之间的**普遍**交往才能建立起来，人们的**世界历史性的**而不是地域性的存在已经是经验的存在；普遍的交往，可以产生一切民族中同时都存在着"没有财产的"群众这一现象（普遍竞争），使每一民族都依赖于其他民族

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第539页。

的变革；最后，地域性的个人为**世界历史性的**、经验上普遍的个人所代替。

如果未来的社会——共产主义不奠基于生产力的巨大增长和高度发展，那么其一，共产主义就只能作为某种地域性的东西而存在；其二，交往的**力量**本身就不可能发展成为一种**普遍的**因而是不堪忍受的力量：它们会依然处于地方的、笼罩着迷信气氛的“状态”；其三，交往的任何扩大都会消灭地域性的共产主义。

因此作者这时对共产主义的理解是：“共产主义对我们来说不是应当确立的**状况**，不是现实应当与之相适应的**理想**。我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的**现实的**运动”。[①]其实现的途径是：有作为占统治地位的各民族“一下子”同时发生的行动，在经验上才是可能的，而这是以生产力的普遍发展和与此相联系的世界交往为前提的。

插入的第二自然段再次提及对马克思主义来说更为重要的一个概念，即“市民社会”。在过去一切历史阶段上受生产力制约同时又制约生产力的交往形式，就是市民社会。承接前面的论述，马克思、恩格斯指出，这个社会是以简单的家庭和复杂的家庭，即所谓部落制度作为自己的前提和基础的，在近代它又成为全部历史的真正发源地和舞台。据此他们讽刺当时德国历史科学中的“客观的历史编纂学”学派借用 Haupt-und Staatsaktion 一词[②]，看重国家的政治和外交历史，宣称外交政治高于国内政治，而无视人们的社会关系和他们在历史中的积极作用，指出其轻视现实关系而局限于言过其实的历史事件的历史观是何等荒谬！

写到这里，马克思、恩格斯仔细反思了一下迄今为止的论述，感到“我们主要只是考察了人类活动的一个方面——人改造自然。另一方面，是人改造人”，而且再次标示需要详加阐发“交往和生产力”，此外“国家的起源和国家同市民社会的关系”也需要进一步深究。

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第539页。

② 这个词本来是指17世纪和18世纪上半叶德国巡回剧团演出的戏剧。这些戏剧用夸大的、同时也用粗俗的和笑剧的方式展现悲剧性的历史事件。这个词的引申意义则是指重大的政治事件。

六、“历史向‘世界历史’的转变”及其后果

历史是一个过程，但这个过程是怎样发生的？这是一个谜团。因为我们已经不能再重复经历历史，我们对历史的理解大多数来自理论家、历史学家的描述和解释。这里就出现了一个问题，即本真的历史过程与对这一过程的描述和解释是不是一一对应的关系？马克思、恩格斯的看法是，以往的历史“被思辨地颠倒”了，好像后来的历史是先前的历史的目的，例如，好像美洲的发现的根本目的就是要促使法国革命的爆发。于是历史便具有了自己特殊的目的并成为某个诸如与“自我意识”、“批判”、“唯一者”等等相“并列”、相关联的人格化的存在。

而在马克思、恩格斯看来，“历史不外是各个时代[①]的依次交替。每一代都利用以前各代遗留下来的材料、资金和生产力；由于这个缘故，每一代一方面在完全改变了的环境下继续从事所继承的活动，另一方面又通过完全改变了的活动来变更旧的环境。”[②] 这样看来，所谓先前历史的“使命”、“目的”、“萌芽”、“观念”等词所表示的东西，无非是从后来历史中得出的抽象，无非是从先前历史对后来历史发生的积极影响中得出的抽象。

马克思、恩格斯高瞻远瞩地预见到，历史的发展不是量的积累和同质朝代的更迭，随着时序推进到现代，“各个相互影响的活动范围在这个发展进程中越是扩大，各民族的原始封闭状态由于日益完善的生产方式、交往以及因交往而自然形成的不同民族之间的分工消灭得越是彻底，历史也就越是成为世界历史。”[③] 例如，如果在英国发明了一种机器，它夺走了印度和中国的无数劳动者的饭碗，并引起这些国家的整个生存形式的改变，那么，这个发明便成为一个世界历史性的事实；同样，砂糖和咖啡是这样来表明自己在19世纪具有的世界历史的意义：拿破仑的大陆体系所引起的这两种产品的

---

① 中译本译为“世代”。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第540页。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第540—541页。

匮乏推动了德国人起来反抗拿破仑，从而就成为光荣的1813年解放战争的现实基础。可以看出，“历史向世界历史的转变”的这一实际过程，不是“自我意识”、宇宙精神或者某个形而上学怪影的某种纯粹抽象的行为，而完全是物质的、可以通过经验确定的活动，每一个过着实际生活的、需要吃、喝、穿的个人都可以证明这一活动。

不仅如此，“历史向世界历史的转变”还给单个人的发展状态及其前景带来了新的特点。在现代，单个人随着自己的活动扩大为世界历史性的活动，越来越受到对他来说是异己的力量的支配，受到日益扩大的、归根到底表现为**世界市场**的力量的支配，这种情况在过去的历史中当然也是经验事实。但是，另一种情况也具有同样的经验根据，这就是：随着现存社会制度被共产主义革命所推翻以及随着与这一革命具有同等意义的私有制的消灭，这种对德国理论家们来说是如此神秘的力量也将被消灭。同时，每一个单个人的解放的程度是与历史完全转变为世界历史的程度一致的。仅仅因为这个缘故，单个人才能摆脱种种民族局限和地域局限，而同整个世界的生产（也同精神的生产）发生实际联系，才能获得利用全球的这种全面生产（人们所创造的一切）的能力。各个人的**全面**的依存关系、他们的这种自然形成的**世界历史性**的共同活动的最初形式，由于共产主义革命而转化为对下述力量的控制和自觉的驾驭，这些力量本来是由人们的相互作用所产生的，但是对他们来说却一直是一种异己的力量威慑和统治着他们。

很显然，历史的更迭、历史向世界历史的转变以及单个人的发展，最后必然使社会进入一个新的阶段，即作者理解的共产主义。共产主义是一个可以在不同意义上被解释，在当时也已经被弄得相当混乱的范畴。马克思、恩格斯由上面的阐述得出四个论断：

第一，共产主义革命发生的生产力状况和阶级条件。生产力状况指的是，社会发展到一定阶段，即生产力和交往手段的矛盾只能带来灾难、生产力“已经不是生产的力量，而是破坏的力量”的阶段。阶级条件是，社会产生了这样一个阶级，它必须承担社会的一切重负，而不能享受社会的福利，它被排斥于社会之外，因而不得不同其他一切阶级发生最激烈的对立；这种阶级是全体社会成员中的大多数，从这个阶级中产生出必须实行彻底革命的意识，即共产主义的意识，这种意识当然也可以在其他阶级中形成，只

要它们认识到这个阶级的状况。

第二，共产主义革命的锋芒与实质。那些使一定的生产力能够得到利用的条件，是社会的一定阶段实行统治的条件，这个阶级的由其财产状况产生的社会权力，每一次都在相应的国家形式中获得**实践的**观念的（praktisch-idealistisch）表现，因此一切革命斗争的锋芒都是针对在此以前实行统治的阶级的，因为这些阶级所关心的是维持现在的生产状况。

第三，共产主义革命的彻底性变革。过去的一切革命始终没有触动活动的性质，始终不过是按另外的方式分配这种活动，不过是在另一些人中间分配劳动，而共产主义革命则反对活动的旧有**性质**，消灭**劳动**，并消灭任何阶级的统治以及这些阶级本身，因为完成这个革命的是这样一个阶级，它在社会上已经不算是一个阶级，它已经不被承认是一个阶级，它已经成为现今社会的一切阶级、民族等等解体的表现。

第四，共产主义革命的全局性。无论为了使这种共产主义意识普遍地产生还是为了实现事业本身，都必须使人们普遍地发生变化，这种变化只有在实际运动中，在**革命**中才有可能实现；因此，革命之所以必需，不仅是因为没有任何其他的办法能够推翻统治阶级，而且还因为**推翻**统治阶级的那个阶级，只有在革命中才能抛掉自己身上的一切陈旧的肮脏东西，才能成为社会的新基础。

七、唯物主义历史观对唯心主义的超越

在以上论述的基础上，作者对自己的历史观进行了明确的概括。这种历史观就在于：从直接生活的物质生产出发阐述现实的生产过程，把同这种生产方式相联系的、它所产生的交往形式即各个不同阶段上的市民社会理解为整个历史的基础，从市民社会作为国家的活动出发描述市民社会；同时从市民社会出发阐明意识的所有各种不同理论的产物和形式，如宗教、哲学、道德等等，而且追溯它们产生的过程。这样做当然能够完整地描述事物了（因而也能够描述事物的这些不同方面之间的相互作用）。

这是一种全新的历史观。和唯心主义历史观不同，它不是在每个时代中寻找某种范畴，而是始终站在现实历史的**基础**上，不是从观念出发来解释实

践，而是从物质实践出发来解释观念的东西，由此还可得出下述结论：第一，意识的一切形式和产物不是可以用精神的批判来消灭的，不是可以通过把它们消融在“自我意识”中或化为“幽灵”、“怪影”、“怪想”等等来消灭的，而只有实际地推翻这一切唯心主义谬论所由产生的现实的社会关系，才能把它们消灭；历史的动力以及宗教、哲学和任何其他理论的动力是革命，而不是批判。这种观点表明：历史并不是作为“产生于精神的精神”消融在“自我意识”中而告终的，而是历史的每一阶段都遇到一定的物质结果，一定数量的生产力总和，人和自然以及人与人之间在历史上形成的关系，都遇到前一代传给后一代的大量生产力、资金和环境，尽管一方面这些生产力、资金和环境为新的一代所改变，但另一方面，它们也预先规定新的一代的生活条件，使它得到一定的发展和具有特殊的性质。

第二，人创造环境，同样环境也创造人。每个个人和每一代所遇到的现成的东西：生产力、资金和社会交往形式的总和，是哲学家们想象为“实体”和“人的本质”的东西的现实基础，是他们神化了的并与之斗争的东西的现实基础，这种基础尽管遭到以“自我意识”和“**唯一者**”的身份出现的哲学家们的反抗，但它对人们的发展所起的作用和影响却丝毫也不因此而有所削弱。各代所遇到的这些生活条件还决定着这样的情况：历史上周期性地重演着的革命动荡是否强大到足以摧毁现存一切的基础；如果还没有具备这些实行全面变革的物质因素，就是说，一方面还没有一定的生产力，另一方面还没有形成不仅反抗旧社会的个别方面，而且反抗旧的“生活生产”本身、反抗旧社会所依据的“总和活动”的革命群众，那么，正如共产主义的历史所证明的，尽管这种变革的**观念**已经表述过千百次，但这对于实际发展没有任何意义。

以此检视过去的一切历史观，就会发现，其症结在于不是完全忽视了历史的这一现实基础，就是把它仅仅看成与历史过程没有任何联系的附带因素。因此，历史总是遵照在它之外的某种尺度来编写的；现实的生活生产被看成某种史前的东西，而历史的东西则被看成是某种脱离日常生活的东西，某种处于世界之外和超乎世界之上的东西。这样，就把人对自然界的关系从历史中排除出去了，因而造成了自然界和历史之间的对立。因此，这种历史观只能在历史上看到元首和国家的政治业绩，看到宗教的、一般理论的斗

争，而且在每次描述某一历史时代的时候，它都不得不**赞同这一时代的幻想**。例如，某一时代设想自己是由纯粹“政治的”或“宗教的”动因所决定的——尽管“宗教”和“政治”只是时代的现实动因的形式——那么它的历史学家就会接受这个意见。这些特定的人关于自己的真正实践的“想象”、“观念”变成一种支配和决定这些人的实践的唯一起决定作用的和积极的力量。

表面看来，“未誊清稿Ⅰ”的思路是断断续续、不甚连贯的，但通过对其内容的详细梳理和分析，特别是与“誊清稿”相比，我们不难发现，实际上它对每一个问题的论述都要深入得多、视野也展宽得多。它所涉及的论域和分析深度充分表明，唯物史观根本不是抽象而简单的认识方法和理论教条，她有极为深邃的历史意识和宽泛的思想容量；同时，她也不是超越一切时代的哲学体系或“绝对真理”,而是有鲜明的现实考量和未来指向，是我们批判现存不合理的社会制度、论证共产主义的必不可少的思想逻辑和理性工具。

八、唯物主义怎样才能透视清楚唯心主义

我们已经知道，费尔巴哈曾经从唯物主义的一般立场上批判过唯心主义，但实际上并没有令鲍威尔、施蒂纳等信服，而马克思、恩格斯接续了这一批判，精彩的分析体现在他们对“思想统治的形成及其本质”的讨论中，这构成了通行本《费尔巴哈》章第三部分的内容。这一部分是从《圣麦克斯》章的《教阶制》一节中挪过来的。我们且看马克思、恩格斯是如何分析的。

首先，每一个时代占统治地位的思想就是该时代统治阶级的思想。

这就是说，一个阶级是社会上占统治地位的**物质**力量，同时也是社会上占统治地位的**精神**力量。支配着物质生产资料的阶级，同时也支配着精神生产资料，因此，那些没有精神生产资料的人的思想，一般地是隶属于这个阶级的。就其实质来说，占统治地位的思想不过是占统治地位的物质关系在观念上的表现，不过是以思想的形式表现出来的占统治地位的物质关系；因而，这就是那些使某一个阶级成为统治阶级的各种关系的表现，因而这也就

是这个阶级的统治的思想。

但是思想本身是一种观念存在，它对占统治地位的物质关系、阶级状况和利益的反映是一个很复杂的过程。就是说，构成统治阶级的各个人也都具有意识，因而他们也会思维。作为思维着的人，他们作为思想的生产者而进行统治，他们调节着自己时代的思想的生产和分配；而这就意味着他们的思想是一个时代的占统治地位的思想。例如，在某一国家里的某个时期，王权、贵族和资产阶级为争夺统治而斗争，因而，在那里统治是分享的，那里占统治地位的思想就会是关于分权的学说，于是分权就被宣布为“永恒的规律”。

分工是历史演进的主要力量之一，从这一视角来分析，就可以看出，其实在统治阶级内部也存在精神劳动和物质劳动的分工。在这个阶级内部，一部分人是作为该阶级的思想家出现的，他们是这一阶级的积极的、有概括能力的思想家，他们把编造这一阶级关于自身的幻想当作主要的谋生之道；而另一些人对于这些思想和幻想则采取比较消极的态度，他们准备接受这些思想和幻想，因为他们很少有时间来编造关于自身的幻想和思想。在这一阶级内部，这种分裂甚至可以发展成为这两部分人之间的某种程度上的对立和敌视，但是一旦发生任何实际冲突，当阶级本身受到威胁，当占统治地位的思想好像不是统治阶级的思想而且这种思想好像拥有与这一阶级的权力不同的权力这种假象也趋于消失的时候，这种对立和敌视便会自行消失。因此，在考察历史进程时，不能把统治阶级的思想和统治阶级本身分割开来，使这些思想独立化。如果不顾生产这些思想的条件和它们的生产者而硬说该时代占统治地位的是这些或那些思想，也就是说，如果完全不考虑这些思想的基础——个人和历史环境，那就可以这样说：例如，在贵族统治时期占统治地位的是“荣誉”、“忠诚”等等概念，而在资产阶级统治时期占统治地位的则是“自由”、“平等”等等概念。总之，统治阶级自己为自己编造出诸如此类的幻想。

其次，占统治地位的思想往往具有普遍性形式。

考察历史会发现，占统治地位的将是越来越抽象的思想，即越来越具有普遍性形式的思想。事情是这样的，每一个企图取代旧统治阶级的新阶级，为了达到自己的目的就不得不把自己的利益说成是社会全体成员的共同利

益，抽象地讲就是：赋予自己的思想以普遍性的形式，把它们描绘成唯一合理的、有普遍意义的思想。进行革命的阶级，仅就它对抗另一个**阶级**这一点来说，从一开始就不是作为一个阶级，而是作为全社会的代表出现的；它俨然以社会全体群众的姿态反对唯一的统治阶级。在这里马克思还特别加了一个边注，指出普遍性符合于形成的条件、要素和过程是，第一要有与等级（contra）相对的阶级，第二是竞争和世界交往等等形成的环境，第三是统治阶级要成为人数众多的群体，第四要提出起初是真实但实质虚幻的共同利益，第五是统治阶级思想家的欺骗和分工。马克思、恩格斯指出，之所以这些条件是必备的，是因为要取得统治地位的阶级的利益在开始时的确同其余一切非统治阶级的共同利益还有更多的联系，在当时存在的那些关系的压力下还不能够发展为特殊阶级的特殊利益。因此，这一阶级的胜利对于其他未能争得统治的阶级中的许多个人来说也是有利的，但这只是就这种胜利使这些个人有可能上升到统治阶级行列这一点讲的。当法国资产阶级推翻了贵族的统治之后，它使许多无产者有可能上升到无产阶级，但是只有当他们变成资产者的时候才达到这一点。由此可见，每一个新阶级所赖以建立自己统治的基础，总比它以前的统治阶级所依赖的基础要宽广一些；可是后来，非统治阶级和正在进行统治的阶级之间的对立也发展得更尖锐和更深刻。这两种情况使得非统治阶级反对新统治阶级的斗争在否定旧社会制度方面，又要比过去一切争得统治的阶级所作的斗争更加坚决、更加激进。

这种情况如何解决呢？马克思、恩格斯说，只要阶级的统治完全不再是社会制度的形式，也就是说，只要不再有必要把特殊利益说成是普遍利益，或者把“普遍的东西”说成是占统治地位的东西，那么，一定阶级的统治似乎只是某种思想的统治这整个假象当然也就会自行消失。

最后，把历史解释成思想和精神统治的过程的观念有三种方式。

把占统治地位的思想同进行统治的个人分割开来，主要是同生产方式的一定阶段所产生的各种关系分割开来，并由此做出结论说，历史上始终是思想占统治地位，这样一来，就很容易从这些不同的思想中抽象出“**思想**”、观念等等，并把它们当作历史上占统治地位的东西，从而把所有这些个别的思想和概念说成是历史上发展着的**概念**的“自我规定”。在这种情况下，从人的概念、想象中的人、人的本质、“**人**”中能引申出人们的一切关系，就

是十分自然的了。思辨哲学就是这样做的。黑格尔本人在《历史哲学》的结尾承认，他“所考察的仅仅是**一般**概念的前进运动”,他在历史方面描述了“真正的**神正论**”。在这之后，又可以重新回复到“概念”的生产者，回复到理论家、思想家和哲学家，并做出结论说：哲学家、思想家自古以来就是在历史上占统治地位的。这个结论，如我们所看到的，早就由黑格尔表述过了。这样，证明精神在历史上的最高统治的全部戏法，可以归结为以下三个手段：

第一，把进行统治的个人的思想同这些进行统治的个人本身分割开来，从而承认思想或幻想在历史上的统治。

第二，使这种思想统治具有某种秩序，必须证明，在一个承继着另一个而出现的占统治地位的思想之间存在着某种神秘的联系。而要做到这一点就得把这些思想看作是“概念的自我规定”。

第三，为了消除这种“自我规定着的概念”的神秘外观，便把它变成某种人物——“**自我意识**”;或者，为了表明自己是真正的唯物主义者，又把它变成在历史上代表着“概念”的许多人物——“思维着的人”、“哲学家”、“意识形态家”,而这些人又被看作是历史的制造者、“监护人会议”、统治者；这样一来，就把一切唯物主义的因素从历史上消除了，于是就可以任凭自己的思辨之马自由奔驰了。

最后马克思、恩格斯讽刺说，在日常生活中任何一个小店主(shopkeeper）都能精明地判别某人的假貌和真相，然而我们的历史编纂学却还没有获得这种平凡的认识，不论每一时代关于自己说了些什么和想了些什么，它都一概相信。相反，在他们看来，如果从统治阶级的实际生活状况、他们的职业和分工出发，是很容易说明这种幻想、玄想和曲解的。

马克思、恩格斯的这种分析正好映现出“费尔巴哈式的”唯物主义批判的局限，因为他们很早就警觉出他的症结就在于“过多地强调自然而过少地强调政治”,然而，殊不知，自然与社会（包括政治)、物质与精神、存在与观念、现实与精神、共同体与个体等的“联盟是现代哲学借以成为真理的唯一联盟。”[1]

---

① 马克思：《致阿·卢格的信》(1843年3月13日),《马克思恩格斯全集》第27卷，人民出版社1972年版，第443页。

第十六章

“历史向‘世界历史’的转变”的过程与环节

“历史向‘世界历史’的转变”是马克思、恩格斯论证“唯物史观”或“历史唯物主义”最重要的论据之一。过去学界对这一方面的研究要么大而化之，要么语焉不详，大致路向可能了解，但具体细节则并未深究；而精深的研究表明，正是对这些细节的描摹和勾勒昭示出“唯物史观”或“历史唯物主义”的思维主线、思考重点、擅长领域和诠释界域，更提供了我们透视招致其之后坎坷命运的内在理论根由。

众所周知，《德意志意识形态》中的《费尔巴哈》章是考察马克思、恩格斯这方面论述最重要的文本之一。在现在留存下来的由两个“誊清稿”和三个“未誊清稿”组成的这一章中，“誊清稿”和“未誊清稿Ⅰ”都曾提出或论及“历史向‘世界历史’的转变”问题，但对这一转变的过程和环节的详尽阐发则是在“未誊清稿Ⅲ”中进行的。这部分手稿最初属于《德意志意识形态·圣麦克斯》中《作为资产阶级社会的社会》和《暴动》两节的内容，后来被挪到了这里。现存手稿由或长或短20个片段组成，其中篇幅最长的是开头的两个片段，本章先解读和分析这两个片段。

一、“世界历史”形成前后两个时代的变迁

令人感到遗憾的是，该手稿第一个片段开始的4页遗失了，使我们无法知晓马克思、恩格斯是从哪里开始叙述的，但从留下的部分看，在这一片段

中他们关注的是“世界历史”形成前后的时代变迁。具体说，他们从10个方面对照和比较了两个时代的差异，用“在前一种情况下”和“后一种情况下”的句式把两个时代区别开来。为了清楚起见，我们谨列表如下：

“在前一种情况下”	“在后一种情况下”
(1) 产生了发达分工和广泛贸易的前提	(1) 产生了地方局限性
(2) 各个人必须聚集在一起	(2) 各个人已作为生产工具而与现有的生产工具并列在一起
(3) 自然形成的生产工具	(3) 由文明创造的生产工具
(4) 各个人受自然界的支配	(4) 各个人受劳动产品的支配
(5) 财产（地产）表现为直接的、自然形成的统治	(5) 财产（地产）表现为劳动的统治，特别是积累起来的劳动即资本的统治
(6) 各个人通过某种联系——家庭的、部落的或者甚至是土地本身——结合在一起	(6) 各个人互不依赖，仅仅通过交换集合在一起
(7) 交换主要是人和自然之间的交换，即以人的劳动换取自然的产品	(7) 主要是人与人之间所进行的交换
(8) 只要具备普通常识就够了，体力活动和脑力活动彼此还完全没有分开	(8) 脑力劳动和体力劳动之间已经实行分工
(9) 所有者可以依靠个人关系，依靠这种或那种形式的共同体（Geimeinwesen）来统治非所有者	(9) 统治必须采取物的形式，通过某种第三者，即通过货币
(10) 存在着小工业，但这种工业决定于自然形成的生产工具的使用，因此这里没有不同的个人之间的分工	(10) 工业只有在分工的基础上和依靠分工才能存在

仔细阅读就会发现，这里对比的10个方面中用楷体字标示出来的前两个实际上是相互颠倒了。这是怎么回事呢？笔者仔细对照了德文版和俄文版的原始表述，发现中文版是严格照此翻译的，这说明是作者原始手稿本身的问题，从这里也可以看出这一部分确实还处在未定稿、未誊清的阶段。

还需注意的是，在这种对比中，马克思、恩格斯特别注重生产工具和分工作为两个时代差异的指标性意义。最后，他们特别指出，以生产工具为出发点观照历史表明的是，在工业发展的一定阶段上必然会产生私有制。在采掘工业（industrie extractive）中私有制和劳动还是完全一致的；在小工业以

及到当时为止的整个农业中，所有制是现存生产工具的必然结果；而在大工业中，生产工具和私有制之间的矛盾才是大工业的产物，这种矛盾只有在大工业高度发达的情况下才会产生。因此，只有随着大工业的发展才有可能消灭私有制。

接下来的问题是，这两个不同的时代之间是如何过渡的？换言之，时代的转型是如何完成的？据此，马克思、恩格斯不再抽象言说，他们在第二个片断中以很长的篇幅描述了这一过程和具体环节，较之两个“誊清稿”和“未誊清稿 I”,这里的叙述相当详尽和完善。我们谨梳理如下：

二、城市与乡村的分离和对立

先从物质劳动与精神劳动的分工谈起。马克思、恩格斯认为，其最大的社会历史后果是造成了城市和乡村的分离。

首先，肯定了这种分离和对立的正面意义及价值。从社会发展的角度讲，这是野蛮向文明的过渡、部落制度向国家的过渡、地方局限性向世界性的过渡的开始，而且这一线索贯穿着文明发展的全部历史，并一直延续到当代①。

其次，他们分析了城市的出现带来的社会变化。一是政治机构的设立。城市的特殊状况必然要求建立行政机关、警察、赋税等等，这就需要有公共的政治机构（Gemeindewesen)，从而产生了现代意义上的“一般政治”。二是阶级结构的变化。随着城市里人口、生产工具、资本、享乐和需求的集中，居民成分也发生了改变，在这里，居民第一次以分工和生产工具为基础划分为两大阶级。三是资本和地产的分离。即资本开始不依赖于地产而存在和发展，开始了仅仅以劳动和交换为基础的所有制时期。

再次，他们认为城乡之间的对立仍然是社会不发达和人受局限的体现。

① 马克思、恩格斯甚至把当时引起很大轰动的“反谷物法同盟”看作是这一分离和对立的时代表征。为维护英国大地主的利益，由曼彻斯特工厂主科布顿和布莱特于1838年创立了谷物法，试图限制或禁止从国外输入谷物。为此，工业资产阶级组成了针锋相对的“反谷物法同盟”,要求贸易完全自由，废除谷物法，削弱土地贵族的经济和政治地位，同时降低工人工资。工业资产阶级和土地贵族因谷物法而进行的斗争，由于1846年谷物法废除法案的通过而告结束。

尽管城市一定程度上改变了过去在乡村里所看到的隔绝和分散状态，但由于它仍然是在私有制的范围内存在的，因此城乡之间的对立仍然是个人屈从于分工、屈从于他被迫从事的某种活动的鲜明反映，只不过一个是把人变为受局限的城市动物，而另一个把人变为受局限的乡村动物。“在这里，劳动仍然是最主要的，是凌驾于个人之上的力量；只要这种力量还存在，私有制也就必然会存在下去。”①

最后，他们寄希望于城乡之间对立的消除。认为这是未来共同体的首要条件之一，当然，这取决于许多物质前提，单靠意志是不能实现的。

三、城市中行会制度的建立与发展

历史把发展和变化的重点转向了城市。特别值得注意的新情况是，有一些城市并不是从过去历史中现成地继承、演化而来的，相反，到中世纪的时候，欧洲城市里相当一部分居民来自乡村，是这些不断流入的农奴重新建立起新的城市。这种城市有什么特点呢？马克思、恩格斯认为，最突出的社会现象是行会的出现。

那些在乡村遭到自己主人迫害的农奴大多是只身流入城市的，他们本为获得自由而来，但他们很快就会发现，城市并不是他们的理想之所。生活资料有限，这些逃亡农奴之间为了生存不得不展开竞争。凭什么应付这种局面呢？仔细想想，他们刚刚来到城市的时候，除去随身携带着的几乎全是最必需的手工劳动工具那些可怜的“资本”之外，就只有其“特殊的劳动”——手艺和技能了。由于各种手工行业间利益尖锐对立，使那些有某种相同手艺的手工业者感到必须保护辛苦学来的手艺，于是他们不得不联合在一起，进行生产，然后再到公共场所出卖自己的产品，同时规定禁止外人进入这些场所。这样，各行各业的手艺人就联合形成了全国性的封建组织——行会。涌入城市的人越来越多，对于后来者来说，他们进入城市首先遇见的就是这些有组织的团体或行会，对于这种组织他们是没有力量进行反

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第556—557页。

对的，为了生存只好屈从于由他们那些有组织的城市竞争者对他们劳动的需要以及由这些竞争者的利益所决定的处境。

进入行会就意味着产生了新的社会关系。在行会中，每一行业内最重要的就是帮工和学徒与师傅的关系。这些行会实质上都以最适合于师傅的利益的形式组织起来；帮工和学徒与师傅之间的关系是一种宗法关系。在这种关系中师傅具有双重力量：第一，师傅对帮工的全部生活有直接的影响；第二，帮工在同一师傅手下做工，对这些帮工来说这是一根真正的纽带，它使这些帮工联合起来反对其他师傅手下的帮工，并使他们与后者相隔绝；最后，帮工由于自己也想成为师傅而与现存制度结合在一起了。

那么，既对社会发展产生过重要影响又是这种发展重要后果显现的分工，在行会制度下是什么情形呢？马克思、恩格斯进一步观察到，在城市中各行会之间的分工其实是非常少的，而在行会内部，各劳动者之间则根本没有什么分工。每个劳动者都必须熟悉全部工序，凡是用他的工具能够做的一切，他都必须会做；交往的不发达、各城市之间联系不多、居民稀少和需求有限，都妨碍了分工的进一步发展，因此，每一个想当师傅的人都必须全盘掌握本行手艺。正因为如此，中世纪的手工业者对于本行专业和熟练技巧还有一定的兴趣，这种兴趣可以达到某种有限的艺术感。然而也是由于这个原因，中世纪的每一个手工业者对自己的工作都是兢兢业业，安于奴隶般的关系，因而他们对工作的屈从程度远远超过对本身工作漠不关心的现代工人。

当然，在城市中，并不是所有人都成为了行会中的人。那些只身流入城市的劳动者，如果他们的劳动不需要培训，因而不带有行会的性质，那么他们就是“日工”。这些日工在城市生活中组织不起来，始终是一群“无组织的平民”，他们的生活更没有保障，一直处于不安和动荡之中。没有任何组织约束就意味着在城市中实际上是毫无力量的，因为他们都是彼此素不相识的个人，其无组织的状态怎么能同有组织、有武装配备并用“忌妒的眼光”监视着他们的行会的力量相抗衡呢？历史上这些平民也曾举行过暴动试图反对整个城市制度，都由于其软弱无力而没有任何结果。

那么，这是不是说社会改变要寄希望于行会中的劳动者呢？也不是。前面的分析已经表明，带有行会的性质并需要培训的劳动者，由于师傅使其从属于自己，并按照自己的利益来组织他们，尽管也曾经发生过帮工们在个别

行会内搞一些与行会制度本身有关的小冲突，但如同“无组织的平民”一样，他们也根本不可能成为一种力量。①

施蒂纳曾把替代“作为资产阶级社会的社会”视为真正的“联盟”，而在马克思、恩格斯看来，这些城市才是“真正的”“联盟”！只不过支撑这些联盟的，不是所谓“个性”、“唯一性”，而是由于直接的需要，由于对保护财产、增加各成员的生产资料和防卫手段的关心；质言之，不是虚幻的意识和观念，而是人们实实在在的物质生活和需求。

这时的马克思、恩格斯已经开始政治经济学的研究，并从现代资本的视角来观照社会。据此，他们认为，行会盛行或占突出地位的城市还不是现代社会。虽然在这些城市中已经出现了资本，但它们是**自然形成的资本**；它体现为住房、手工劳动工具和自然形成的世代相袭的主顾；由于交往和流通不充分，资本没有实现的可能，只好父传子，子传孙。这种资本和现代资本不同，它不是以货币计算的（用货币计算，资本体现为哪一种物品都是一样），而是同所有者的特定的劳动直接联系在一起、同它完全不可分割的，因此就这一点来说，它是等级的资本。

四、商人作为一个特殊阶层②的出现及其影响

既然行会中的帮工和学徒、“无组织的平民”都不能成为推动社会进一步发展的独立的力量，城市中必然期待新兴阶层的出现，这就是“商人”族群。

商人与城市有不可分割的联系。如果说在原来的城市中③，商人还是比较零散的、个别的，那么在新兴的城市中生产和交往的分离进一步扩大，商人大量涌现，最终他们作为一个特殊阶层形成了。原来只在同城范围内最多

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第557—558页。

② 中译本将此译为“阶级”了，我们认为“阶层”一词更符合马克思、恩格斯的本意和中文语境中人们通常的理解。

③ 马克思、恩格斯称之为“历史上保存下来的城市”，并且顺便提及“住有犹太人的城市”，意指他们具有经商的传统和天分。

是附近地区的交换，现在扩展到同距离更远的地区建立贸易联系的可能性。当然这种可能性变为现实是需要条件的，它取决于交通工具的水平、社会治安的状况①以及交往所及地区的需求。

通商和贸易范围的扩大，在生产和交往之间立即发生了相互作用。城市之间彼此建立了联系，新的劳动工具从一个城市运往另一个城市，生产和交往间的分工随即引起了各城市间在生产上的新的分工，不久每一个城市中都设立一个占优势的工业部门。原初的地域局限性也开始逐渐消失。

这是向现代产生力过渡的关键时刻。过去的生产力是在各个地域内单独发展起来的，某一个地域创造出来的生产力，特别是发明，在往后的发展中是否会失传，完全取决于交往扩展的情况。当交往只限于毗邻地区的时候，每一种发明在每一个地域都必须单另进行；一些纯粹偶然的事件，例如蛮族的入侵，甚至是通常的战争，都足以使一个具有发达生产力和有高度需求的国家处于一切都必须从头开始的境地。在历史发展的最初阶段，每天都在重新发明，而且每个地方都是独立进行的。关于这一点，马克思、恩格斯举了腓尼基人和中世纪的玻璃绘画术的例子来说明。由于腓尼基民族被排挤于商业之外，由于亚历山大的征服以及继之而来的衰落，腓尼基人的大部分发明都长期失传了；中世纪的玻璃绘画术的遭遇也是如此。“只有当交往成为世界交往并且以大工业为基础的时候，只有当一切民族都卷入竞争斗争的时候，保持已创造出来的生产力才有了保障。”② 因为在现代社会，生产力的发展呈现出的是一种不再重复进行而是逐渐累积的过程。

五、工场手工业的产生

不同城市之间的分工的直接后果导致超出行会制度范围、摆脱了行会束缚的生产部门的建立，这就是工场手工业的产生。它需要三个历史前提，即与不同国家民族的交往、人口（特别是乡村人口）的集中和资本的不断积

① 马克思、恩格斯提醒说：“整个中世纪，商人都是结成武装商队行动的”。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第560页。

聚。工场手工业最初只限于国内市场，后来扩展到国外市场。从世界范围看，它先是在意大利、然后是在佛兰德显现出其最初繁荣的局面，最后在英国和法国达到其成熟状态。

马克思、恩格斯特别关注织布业。它可以说是最古老的工场手工业，而且在这种工业发展的整个历程中一直具有典型性意义。织布业是怎样凸现出来的呢？原来在行会制度的发展过程中，那些一开始就以机器（尽管还是以最原始的机器）为前提的劳动，很快就显出它是最有发展能力的行业。过去农民为了得到自己必需的衣着而在乡村中附带从事的织布业，由于交往的扩大而获得了动力，得到进一步发展；同时，织布也是一种多半不需要很高技能并很快就分化成无数部门的劳动，由于这些特性，它一定程度上抵制了行会制度的束缚。因此，织布业多半在没有行会组织的乡村和小市镇上经营，这些地方逐渐变为城市，而且很快就成为每个国家最繁荣的城市。随着人口增长而增长的对衣料的需求，由于流通加速而开始的自然形成的资本的积累和运用，以及由此产生的并受到交往逐渐扩大的刺激而日益增长的对奢侈品的需求，——所有这一切都推动了织布业在数量上和质量上的发展，使它脱离了旧有的生产形式。除了一直为了自身需要而一直从事纺织的农民外，在城市里产生了一个新的织工阶层，他们所生产的布匹起初供应整个国内市场，不久便开始大部分供给国外市场。织布业的发展、兴盛一直延续到现代工业占绝对优势的时代，从这里也可以看出马克思、恩格斯的观察历史线索和指标的到位和远见。

工场手工业的出现使所有制关系发生了变化。离开自然形成的等级资本而向前迈出的第一步是受商人的出现所制约的。商人的资本一开始就是活动的，如果针对当时的情况讲，可以说是现代意义上的资本。第二步是随着工场手工业的出现，工场手工业又运用了大量自然形成的资本，并且同自然形成的资本的数量比较起来，一般是增加了**活动资本**的数量。同时，工场手工业还成了农民摆脱那些不雇佣他们或付给他们极低报酬的行会的避难所，就像在过去行会城市是农民摆脱土地占有者的避难所一样。这是随着生产力的变革，人身依附关系获得一定程度的解放的重要标志。

六、人口跨国度的迁徙和“流浪时期”

马克思、恩格斯认为，随着工场手工业的产生，同时也就开始了一个人类更大规模的跨国度的迁徙和“流浪时期”。早在13世纪就曾出现过个别与此相类似的情况，只是在15世纪末和16世纪初才成为普遍而持久的现象。这些流浪者人数非常多，马克思、恩格斯举例说：“其中单单由英王亨利八世下令绞死的就有72000人”。[①]这些人付出最大的力量，当他们穷得走投无路而且经过长期反抗、遭到本国政府的镇压之后，才被迫去异国他乡谋生和工作。而迅速繁荣起来的工场手工业，特别是在英国，渐渐地吸收了他们。马克思、恩格斯把这一时期形成的原因归结为封建侍从关系的取消、强行“拼凑起来并效忠帝王、镇压其诸侯的军队”的解散、农业的改进以及把大量耕地变为牧场等等，并且认为“从这里已经可以清楚地看出，这种流浪现象是和封建制度的瓦解密切联系着的。”[②] 就是说，这是走向现代文明必然经历的一个阶段。

人口的流动使整个世界格局和关系发生很大的变化，锻造出“历史发展的一个新阶段”。其中主要的变化是：第一，**商业斗争具有了政治意义**。随着工场手工业的产生，各国开始处于竞争的关系中，展开了商业斗争，这种斗争改变了过去各国人民只要彼此有了联系，就互相进行和平交易的做法，而必须通过战争、保护关税和各种禁令来进行交往。从此以后商业便具有了政治意义。第二，**工人与雇主的关系发生了变化**。随着工场手工业的出现，工人和雇主的关系也发生了变化。在行会中，帮工和师傅之间存在着一种宗法关系，而在工场手工业中，这种关系被工人和资本家之间的金钱关系代替了；在乡村和小城市中，这些关系仍然带有宗法的色彩，而在比较大的、真正工场手工业城市里，早就失去了几乎全部宗法色彩。第三，**世界市场和新的国际政治格局的出现**。美洲和通往东印度航线的发现扩大了交往，

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第561页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第561页。

从而使工场手工业和整个生产运动有了巨大的发展。从那里输入的新产品，特别是进入流通的大量金银（它们完全改变了阶级之间的相互关系，沉重地打击了封建土地所有制和劳动者），冒险的远征，殖民地的开拓，首先是当时市场已经可能扩大为而且日益扩大为世界市场。新发现的土地的殖民地化，助长了各国之间的商业斗争，因而使这种斗争变得更加广泛和更加残酷了。第四，**活动资本的积累和资产阶级层级结构的形成**。商业和工场手工业的扩大，加速了活动资本的积累，而在那些没有受到刺激而扩大生产的行会里，自然形成的资本却始终没有改变，甚至还减少了。商业和工场手工业产生了大资产阶级，而集中在行会里的是小资产阶级，现在它已经不再像过去那样在城市里占统治地位了，而是必须屈从于大商人和手工工场主的统治。[①] 由此可见，行会一跟工场手工业接触，就衰落下去了。第五，**国家政府职能的变化**。这一时期各国在彼此交往中建立起来的关系具有两种不同的形式。一方面禁止金银等金属出口；另一方面，实行关税等特权。这不仅可以用来对付国内的竞争，而且主要是用来对付国外的竞争。随着美洲的金银在欧洲市场上的出现，工业的逐步发展，贸易的迅速高涨以及由此而引起的不受行会束缚的资产阶级的活跃和货币的广泛流通，国家日益需要更多的货币，为充实国库起见，它现在必须禁止输出金银；资产者对此完全满意，因为这些刚刚投入市场的大量货币，成了他们进行投机买卖的主要对象；起源于封建主对其领地上的过往客商所征收的捐税的现代关税，成了政府收入的来源，并且可以拿来卖钱；在关税法中还规定了出口税，这种税一定程度上阻碍了工业的发展，但它纯粹是以充实国库为目的的。

上述变化勾勒出了现代意义上的国家和国际关系的“雏形”。

七、“商业和工场手工业集中于一个国家的现象”

历史以残酷的方式演进着，从 17 世纪中叶开始，几乎一直延续到 18 世纪末，是世界上率先启动现代化的国家通过各种方式寻求最大利益和最快发

① 在此，马克思特别加了边注：“小资产阶级，中间阶级，大资产阶级”，意在表明历史转型时期资产阶级层级结构的多样性。

展的时期，到后来几经转换和斗争，逐渐“出现了商业和工场手工业集中于一个国家的现象”。葡萄牙、西班牙和荷兰此前在世界舞台上先后登场，对人类社会发展产生了重大影响。不过马克思、恩格斯更关注的是英国。他们认为这一阶段是从英国谋求世界霸权开始的。

1651 年，英国克伦威尔颁布了航海法（后来又经过多次修改和补充），根据这一法律，凡是从欧洲以及俄国和土耳其输出的主要商品只许用英国船只或商品生产国的船只运输，其目的是排挤荷兰，巩固英国殖民统治。之后各国间的竞争虽然尽可能通过关税率、禁令和各种条约来消除，但归根到底还是通过战争（特别是海战）来进行和解决的。这样，后起的、逐渐成为最强大的海上强国的英国在世界商业和工场手工业方面就占据了绝对优势。

这一阶段的显著特点是，在世界范围内工场手工业已经不再起主要作用，比较而言，商业和航运发展更快、影响更大。随着世界市场的开辟和贸易的扩展，工场手工业变得越来越脆弱，一般离开保护是不行的，因为只要其他国家发生任何最微小的变动都足以使它失去原有的市场而遭到破产；只要在稍微有利的条件下，工场手工业就可以很容易地在某个国家建立起来，正因为这样，它也很容易被破坏。此外，它的经营方式，特别是 18 世纪在乡村里的经营方式，使它和广大的个人的生活方式结合在一起，以致没有一个国家敢于不顾工场手工业的生存而允许自由竞争。对工场手工业保护的办法一般是：在国内市场上实行保护关税，在殖民地市场上实行垄断，而在国外市场上则实行差别关税。本国生产的原料（英国的羊毛和亚麻，法国的丝）的加工受到鼓励，国内出产的原料（英国的羊毛）禁止输出，进口原料的加工仍受到歧视或压制（如棉花在英国）。

与工场手工业影响的式微相映衬的是，贸易和殖民实力凸现出来了。工场手工业就它能够输出自己的产品来说，完全依赖于商业的扩大或收缩；凡在海上贸易和殖民实力方面占据优势的国家，自然能保证自己的工场手工业在数量和质量上得到最广泛的发展。这样，在 18 世纪商人的影响愈加增大；商业城市，特别是沿海商业城市已达到了一定的文明程度，并带有大资产阶级的性质。后一点，马克思、恩格斯的概括来自约·艾金于 1795 年出版的《曼彻斯特市外三十至四十英里范围内的郊区记述》中的描述，同时他们还特别引用了伊·平托 1771 年在《关于流通和信用的论文》中说过的话：

“贸易是本世纪的嗜好。……从某个时期开始，人们就只谈论经商、航海和船队了。”并且总结说：“18 世纪是商业的世纪”。[①]

就资本渐趋向现代形态的转换看，这一时期“很大一部分丧失了它原来还带有的那种自然的性质”，马克思、恩格斯特别列举了这样一些方面：禁止金银外运法令的废除，货币经营业、银行、国债和纸币的产生，股票投机、有价证券投机和各种物品的投机倒把等现象的出现以及整个货币制度的发展。

当然，这还只是现代社会的初始阶段。虽然资本的运动较前是加速了，但总的说来还是比较缓慢的。世界市场被分割成许多部分（其中每一部分都专门由一个国家来经营），各国之间的竞争的消除，生产本身的不灵活以及刚从最初阶段发展起来的货币制度——所有这一切都严重地妨碍了流通。马克思、恩格斯认为，“这一切造成的结果就是当时一切商人和一切经商方式都具有斤斤计较的卑鄙的小商人习气。当时的商人同工场手工业主，特别是同手工业者比较起来当然是大市民——资产者，但是如果同后一时期的商人和工业家比较起来，他们仍旧是小市民。”[②] 对此，亚·斯密在 1776 年出版的《国民财富的性质和原因的研究》一书中有非常中肯的分析，马克思、恩格斯特别提醒我们关注。

八、大工业的垄断与“世界历史”的形成

“商业和工场手工业集中于一个国家”，逐渐为这样的国家创造了相对广阔的世界市场，因而也造成了对其工场手工业产品的更大的需求，而这种需求是旧的工业生产力所不能满足的。这样，超过原有生产力的需求，再加上通过革命的手段[③]而争得的国内自由竞争、自然科学尤其是理论力学的创立

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第 1 卷，人民出版社 2009 年版，第 564 页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第 1 卷，人民出版社 2009 年版，第 565 页。

③ 例如，英国 1640 年和 1688 年的革命，法国 1789 年的革命。

和普及[①]等条件，一起就促成了现代大工业的发展。什么意味着“大工业”呢？马克思、恩格斯作了这样的界定：“把自然力用于工业目的，采用机器生产以及实行最广泛的分工”。[②]

大工业的发展给世界带来新的巨大的变化，它“首次开创了世界历史，因为它使每个文明国家以及这些国家中的每一个人的需要的满足都依赖于整个世界，因为它消灭了各国以往自然形成的闭关自守的状态”[③]，从而实现了“历史向‘世界历史’的转变”。马克思、恩格斯对其具体后果的分析相当笼统而凌乱，我们利用其材料做如下的梳理：

其一，大工业使城市最终战胜了乡村。大工业的发展，不仅建立了现代的大工业城市，而且它们雨后春笋般地出现，最终代替了自然形成的城市。凡是大工业渗入的地方，手工业必然遭到破坏或者旧阶段被超越，使城市最终战胜了乡村。

其二，大工业使资本真正完成了其现代转型。大工业改进了交通工具和现代化的世界市场，控制了商业，把所有的资本都变为工业资本，从而使流通加速（货币制度得到发展）、资本集中。同时，它使自然科学也从属于资本，并使分工丧失了自己的自然性质的最后一点痕迹。在劳动范围内把自然形成的关系一概消灭掉，或者把这些关系变成货币的关系。

其三，大工业使竞争愈加普遍和惨烈。竞争迫使每一个不愿丧失自己历史作用的国家为保护自己的工场手工业而采取新的关税措施（旧的关税已无力抵制大工业了），并随即在保护关税之下兴办大工业，这必然使竞争普遍化。同时，大工业通过这种普遍的竞争迫使所有人的全部精力处于高度紧张状态。“它尽可能地消灭意识形态、宗教、道德等等，而在它无法做到这一点的地方，它就把它们变成赤裸裸的谎言。”[④] 大工业不仅使工人与资本家的关系，而且使劳动本身都成为工人不堪忍受的东西；还没有卷入大工业

① 牛顿所完成的力学在十八世纪的法国和英国都是最普及的科学。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第565页。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第566页。

④ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第566页。

的工人，则被置于比在大工业中做工的工人更糟的生活境遇。大工业发达的国家也 plus ou moins［或多或少］影响着非工业国家，因为非工业国家由于世界交往而被卷入普遍竞争的斗争中。

其四，大工业暴露了私有制本身的弊端。大工业的特征是自动化体系。它的发展造成了大量的生产力，对于这些生产力来说，私有制成了它们发展的桎梏，正如行会成为工场手工业的桎梏和小规模的乡村生产成为日益发展的手工业的桎梏一样。在私有制的统治下，这些生产力只获得了片面的发展，对大多数人来说成了破坏的力量，而许多这样的生产力在私有制下根本得不到利用。

其五，大工业造就了无产阶级。大工业消灭了各民族的特殊性，造成了不同国家阶级结构、阶级关系的相同性。起初，每一民族的资产阶级还保持着它的特殊的民族利益，这时大工业就创造了一个新的阶级——无产阶级。"这个阶级在所有的民族中都具有同样的利益，在它那里民族独特性已经消灭，这是一个真正同整个旧世界脱离而同时又与之对立的阶级。"[①] 当然，马克思、恩格斯也注意到，在一个国家里，大工业不是在一切地方都达到了同样的发展水平，但他们认为，"这并不能阻碍无产阶级的阶级运动，因为大工业产生的无产者领导着这个运动并且引导着所有的群众。"[②]

我们知道，在马克思、恩格斯心目中，"世界历史"的未来前景无疑是共产主义，关于这一点，他们在"未誉清稿Ⅰ"中已经做过专门阐释，这里就没有再述及。

这样，他们就完成了对"历史向'世界历史'的转变"过程和环节的论述。

九、防止历史解释中的简单化、极端化

我们看到，上述由城乡分离→行会制度的建立→商人作为一个特殊阶层

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第567页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第567页。

的出现→工场手工业的产生→人口跨国度的迁徙和“流浪”→“商业和工场手工业集中于一个国家的现象”→大工业的发展与垄断等各个环节次第过渡的历史进程中，物质需求、物质生产、物质交往和劳动分工之间的矛盾及其解决构成了根本的推动力量，这就使历史的运动呈现出一种线形发展、向上发展和自在发展的轨迹，表现为一种不为观念、精神所把握、引导乃至操控的必然性，使我们对人类社会的理解和解释在某种程度上具备了类似于自然界变迁、运动般的确定性、规律性。正是基于这一点，恩格斯在《在马克思墓前的讲话》中指出，马克思一生中最重要的“两个发现”之一就是发现了“人类历史的发展规律”。[1]在这里，“唯物史观”或“历史唯物主义”的思维主线、思考倾向非常明确；纷繁复杂的历史线索曾经被花样翻新的社会现象和历史事件所遮蔽，或者被形形色色的主体性哲学家解释为“上帝”创设、“绝对理念”显现和“自我意识”超越，而在马克思、恩格斯这里都被排除、解构了，据此世界思想史、哲学史上一条独特的致思取向和解释方式被确立起来了。

现在的问题是，“唯物史观”或“历史唯物主义”能不能反过来被视为唯一科学的社会认识方法？或者说，它对历史的解释，其思考重点、擅长领域诚然是非常独特的，但这种解释有没有界域和边际？提出这样的问题，绝不是要质疑其科学价值，更不是动摇其历史地位，而是鉴于人类社会的复杂性、历史变迁的复杂性和人自身的复杂性，要求我们从更广阔的视域、更多样的思路和更深的层次上综合观察人类的思维方式，进而比较鉴别，以便能博采众长、传承创新。

而对上述问题的讨论还需回到本文所论述的“历史向‘世界历史’的转变”过程和环节之中。

一是马克思、恩格斯为我们勾勒出一条受物质生产支配的历史发展之径，而就真实的历史而言，这里有没有遗漏？比如说，在马克思、恩格斯所描述的欧洲社会历史发展中，宗教改革其实是非常重要的一个因素和环节，在那些很少和风细雨、潜移默化而更多的是充满激烈、残酷、血腥和曲折的

---

① 恩格斯：《在马克思墓前的讲话》,《马克思恩格斯文集》第3卷，人民出版社2009年版，第601页。

斗争中，宗教一直扮演着举足轻重的角色。而我们知道，宗教所关乎的主要是精神观念和信仰问题，其距离物质需求和生产不能说没有关系，但实际上很远或者不很直接。即如马克思、恩格斯所指出过的人口跨国度的迁徙和“流浪时期”，迫于生计和贸易缘由的其实较之基于精神信仰的要少。仅举一例，持续时间长达30余年、在法国天主教徒与胡格诺派教徒之间展开的“胡格诺战争”中，胡格诺派[①]教徒本来只需说一句改信天主教的话，就可以在其从小生存的故乡——法兰西继续生活下去，但他们就是闭住嘴，不说这句话，这样大批胡格诺派教徒（约有25万人）不得不走上了离乡背井、前途未卜的道路，流落到德意志新教诸邦、英国和荷兰，远的则抵达南非的好望角或北美。这样的例子在宗教改革和战争中非常普遍，这至少说明，唯物主义可以成为解释历史发展的一条线索甚至是至为重要的线索，但并不是唯一的线索。

二是当社会的结构要素、发展动力和具体机制被明确地揭示出来，从而历史发展的规律被发现的情形下，历史发展中的主体性该如何体现？马克思、恩格斯到写作《德意志意识形态》时，较其以前的《黑格尔法哲学批判》、《1844年经济学哲学手稿》、《神圣家族》和《关于费尔巴哈的提纲》等文本，他们关于社会历史的现实前提及运动、“原初的历史关系”的因素和意识发展的阶段、唯物主义历史观的社会结构理论和方法等方面都有了比较固定而成熟的看法，并做了相对完整而系统的表述。这是他们解决曾经一直困扰他们、使他们“感到苦恼”的“社会之谜”和“历史之谜”的最重要的阶段性成果。自认为找到了复杂的社会构成因素及其相互关系，并把它

① “胡格诺”法文原文为Huguenot。据金海民教授考证，把法国加尔文宗新教徒称之为Huguenot的由来，流行最广的有三种说法：Huguenot源自瑞士德语Eidgenosse（宣誓入盟者）；法语的最初相应词为eiguenot；后演变成为huguenot，后一词是故意把该派人士与其时在日内瓦活动的反王权的斗士贝藏松·胡格（1482—1532）联系起来，强调他们非常激进。无论是哪一种说法，都是当时法国天主教徒对法国加尔文宗新教徒的蔑称，含有“嘿，你这拉帮结伙者”、“你这外来户”（法国新教加尔文宗最初由瑞士传入）、“你这夜游者”、“你这不值钱的贱货”这样的意思（参看金海民：《西语中的欧洲历史·胡格诺派教徒》，《学习时报》2009年11月19日）。马克思、恩格斯曾经谈到，城市中的行会是由流入城市的自由民基于生计而被迫加入的，而这里的教派却是基于相同的精神信仰而“宣誓入盟”或者“拉帮结伙”组成的，由此可见，历史上形形色色的组织机构的建立具有多样性的考量和具体条件，而不能只归结为一种或一方面抽象的依据。

们揭示、概括出来，并且以为掌握了这些关系和原理，就把握了社会、历史的规律，这确实使社会、历史变得可理解了，不再是纠缠百结的乱麻或者变幻莫测的云团了；但这里也潜伏着一种可能或者危险，就是这种意义上的社会、历史会脱离具体的个人而成为与自然一样的存在，不管个人有怎样的主体性，社会、历史都走着自己的路，向着既定的目标迈进，人的主体性至多只体现在促进、阻碍或延缓这一进程，而永远不会改变历史发展的方向。这种情况下，“异化”的情形就出现了：人变得可有可无，他们不再是社会发展的主体，他们决定不了人类的命运。我们看到，这种观念和思路在以后确实变为了现实，在20世纪马克思主义的发展历程中，不在少数的人曾经信奉，社会发展的规律已经被马克思主义揭示出来，我们的任务就是学习马克思主义原理，把握这一规律，按照这一规律办事，那么共产主义就会到来。现在想一想，在社会主义实践中这种对社会历史的理解是更深邃了还是肤浅了呢？国际共产主义运动在20世纪末遭受到挫折，原因当然是复杂的，但就理论的内在根源看，是不是与上述思路有关呢？

所幸的是，马克思、恩格斯本人并没有把自己的理论和方法向简单化、极端化的方向推进。近的说，在“未誊清稿Ⅲ”剩下来的18个片段中，他们以零散的思考再度检视自己所做出的判断和论述的完善性和可靠性，范围涉及诸如：革命何以是必要的、从个体孤立到群体联合的进程、个人隶属于阶级意味着什么、个性为什么只有在共同体中才能显现和发展、交往形式本身的生产与更替、战争为什么在过去能成为一种通常的交往形式、私有制与劳动的关系、自主活动及其实现的条件、市民社会再界定、国家和法同所有制的关系、自然科学与历史的关系以及为什么思想家使一切本末倒置，等等。再往后看，更重要的是，无论是对社会、历史、人自身的深入理解，还是对“唯物史观”或“历史唯物主义”的进一步建构，马克思、恩格斯的思考绝没有到《德意志意识形态》时为止就终结了！甚至毋宁说，在其之后漫长的理论探索和实践活动中，通过对资本本质及其逻辑的批判和政治经济学研究，他们的思想又跃迁到更高的层次和阶段，在《资本论》及其手稿中对此有比《德意志意识形态》更有深度、更全面、更完整的阐释和论述。

第十七章

“现实的个人”与“共同体”关系之辨

在研究者通常的印象中，较之《德意志意识形态》中的其他章节，“正面阐发”马克思、恩格斯见解的《费尔巴哈》章可能是最好把握和理解的了。然而，如果不是沿袭过去习见的那种抽象而宏观的研究方式，寻章摘句、断章取义，笼而统之地涉猎而不顾及细节，那么，就会发现问题没有这么简单。就“未誊清稿Ⅲ”说，后18个段落议题纷杂、角度多重、叙述详略差异很大，论证层次不易把握，逻辑体系更难以提炼和概括。我们现在已经知道，对于像马克思这样的思想家和他的理论，仅仅限于对其思想意旨的把握而不厘清其具体的内涵和语境，仅仅限于对其观点的了解而不深究对这些观点的具体论证，仅仅限于对其分散的见解的梳理而不能提炼出贯穿其中的逻辑关系，很容易在对其思想的理解中出现简单化、教条化、片面性的情形，而文献学研究的丰富成果也得不到应用和落实。这样说来，我们就不能再草率地、不求甚解地对待这一貌似严整而实则散乱的文本了。正是基于这样的考虑，本章拟在原有研究的基础上，重点解读这18个段落。我们尝试将其顺序打乱①，以文本中反复出现的核心范畴“现实的个人”、“共同体”

① 鉴于这一部分讨论的问题有一些是对前面几个章节中已经论述过的那些方面更进一步的申说、强调、补充或再论证，我曾尝试把这些段落分散纳入前面部分进行解读，但操作起来又发现很难将其准确归类或者容易造成遗漏；又考虑到这一部分是从《圣麦克斯》章《作为资产阶级社会的社会》一节抽取出来的，我还试图还原到那一节中去承接思路，但发现两者的论证也完全不接榫；现在我只好采取第三种做法进行研究了。

及其相互关系的辨析为线索，重组其论证层次和逻辑结构。

一、"现实的个人"与社会历史的发展

在这一部分手稿的前两个段落中，马克思、恩格斯先是从10个方面对照和比较了"世界历史"形成前后两个时代的差异，接着又勾勒了由城乡分离→行会制度的建立→商人作为一个特殊阶层的出现→工场手工业的产生→人口跨国度的迁徙和"流浪"→"商业和工场手工业集中于一个国家的现象"→大工业的发展与垄断等各个环节次第过渡的"历史向'世界历史'的转变"的实际进程。但不难发现，在这条受物质需求、物质生产、物质交往和劳动分工之间的矛盾及其解决推动和支配的社会发展之径中，"现实的个人"的作用实际上是缺席的！在《费尔巴哈》章的"誊清稿"中，他们曾指出："我们开始要谈的前提……是一些现实的个人"[①]，"全部人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在"[②]，但历史发展的进程却没有围绕这个前提来进行，或者没有让它成为中心线索！这种情况既昭示出迄今为止的历史存在着严重问题以及未来社会进一步发展的方向，当然也涉及对"现实的个人"真正内涵的进一步理解。

有一句话各个时代都耳熟能详，即"从自己出发"。但马克思、恩格斯辨析说，这里作为各个人的出发点的"自己"，不是思想家们所理解的"纯粹的"个人，而是处于既有的历史条件和关系中的自己；每一个人都有其个性，但这里的个性不是根源于其自身遗传、天然禀赋或后天独特的体悟和创造，而是由非常明确的共同体关系包括阶级关系所决定和规定的。

即如在现代社会中，"现实的个人"也不是没有体现，但却是一种很离奇的状况。从现象上看，现代较之古代最明显的特征是竞争，而竞争当然是离不开"现实的个人"的。但仔细观察就会发现，这种竞争是很吊诡的、矛盾的，一方面它把那些参与者"汇集在一起"，提供了可以展开各种交往

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第516—519页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第519页。

的机会或可能性；但另一方面为了各自的利益，这些聚集在一起的各个人，不论资产者，还是无产者，其实又是“彼此孤立”的，而且这种孤立状态每天都重复产生着。这种状况下该怎么办呢？如果只是二者选其一，“要求相反的东西”,即要其中一种而排斥另一种，这实际上“就等于要求在这个特定的历史时代不要有竞争，或者说，就等于要求各个人从头脑中抛掉他们作为被孤立的人所无法控制的那些关系。”① 就实质看，前者是要历史倒退到前现代，而后者将会使这种状况无限地持续下去。马克思、恩格斯认为，只有经过长期的斗争，随着生产的发展，大工业兴起并且创造出必要的手段，比如出现了大工业城市和廉价而便利的交通，才能使具有相同的现实命运和未来考量的个人形成“有组织的势力”,从而联合起来，而且不仅仅是地方性的联合，而是超越国家、民族界域的世界性联合，上述状况才能得以根本改观。因此，从个体孤立到群体联合，就成为现代社会从初期走向成熟的进程中一个重要的标志和线索。

二、个人是怎样隶属于共同体的

个人归属于“共同体”是从其首先归属于“阶级”演化出来的。而后者也不是一种抽象的、既有的关系，就是说，个人隶属于一定的阶级，也有一个历史过程。

就欧洲历史来说，先是在中世纪，由农村流亡来的自由民（农奴）建立了新型的城市，从而使这些自由民成为新的**单个的市民**，出于自卫和生存的需要，他们不得不联合起来反对农村贵族，于是就出现了各种**市民团体**；又由于各个城市尚处于孤立的发展当中，这样的团体必然具有**地域性的特征**。在每一城市中，各个市民的生活环境及其被迫进行的劳动的方式，成了对他们来说共同的、不以每一个人的意愿为转移的条件。市民同这些生活条件之间是一个双向的互动关系，即“市民创造了这些条件，因为他们挣脱了封建的联系；同时他们又是由这些条件所创造的，因为他们是由自己同既

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第568页。

存封建制度的对立所决定的。”[①] 随着商业的扩大和交通道路的开辟，使一些城市了解到有另一些捍卫同样利益、反对同样敌人的城市。又随着各城市间的联系的产生，这些对各个市民来说都是共同的条件发展为阶级条件。同样的条件、同样的对立、同样的利益，一般说来，也就应当在一切地方产生同样的风俗习惯和生活方式，于是经过漫长的过程，**地域性的市民团体**中就非常缓慢地产生出**市民阶级**。在现代社会，随着社会的发展，阶级本身再度分化和重组。资产阶级本身只是逐渐地、随同自己的生存条件一起发展起来的，由于分工，它又重新分裂为各种不同的集团，最后，随着一切现有财产被变为工业资本或商业资本，它吞并了在它以前存在过的一切有产阶级，同时把原先没有财产的阶级中的大部分和原先有财产的阶级的一部分变为新的阶级——无产阶级。

这样说来，单独的个人所以组成阶级，只是出于其生存和发展的需要，因此，他们本身在竞争中既是相互敌对的，又必须为反对另一个阶级而进行共同的斗争。这里更为关键的问题在于，阶级对各个人来说又是独立的，他们自己的生活条件是预先确定的：各个人的社会地位，从而他们个人的发展都是由阶级决定的，他们隶属于阶级！这同个人隶属于分工是同类的现象。马克思、恩格斯再次指出：“这种现象只有通过消灭私有制和消灭劳动本身才能消除”;换言之，“个人隶属于一定阶级这一现象，在那个除了反对统治阶级以外不需要维护任何特殊的阶级利益的阶级形成之前，是不可能消灭的。”[②]

由逃亡的农奴→单个的市民→地域性的市民团体→市民阶级→资产阶级→无产阶级构成的这样一种历史上前后相继的个人发展序列，如果单纯用观念或哲学的观点来考察，很容易被设想为：在这些个人中，类或人得到了发展，或者这些个人发展了人。马克思、恩格斯对这种解释很不以为然，认为这“是对历史的莫大侮辱”,因为“这样一来，就可以把各种等级和阶级

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第569页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第570页。

看做是普遍表达方式的一些类别，看做是**类**的一些亚种，看作是**人**的一些发展阶段”①，从而颠倒了现实的个人与其所属阶级的真实关系。除此而外，施蒂纳也曾指出：每个人是通过国家才完全成其为人的②。这实质上等于说，资产者只是资产者这个类的一个标本；或者这种说法的前提是：资产者这个**阶级**在构成该阶级的个人尚未存在之前就已经存在了。③ 可以看出，这同样是仅凭主观推导而违背历史真实的谬论。

三、共同体缘何会制约个人的个性和自由

前面的分析表明，每个个人是迫于本阶级的生存条件而不得不反对另一阶级的，他们受这种共同利益的制约而形成共同的关系，进而结成了共同体。但历史的诡谲之处就在于，本来“只有在共同体中才能得到显现和发展”的“现实的个人”的个性和自由，却又受到了共同体的制约！这是怎么发生的呢？

分工是马克思、恩格斯分析和解释历史进程很重要的视角。正是由于分工，绝大多数的人为了生存必须进行物质资料的生产，而少数组织物质生产和从事精神生产的人与他们之间的关系尽管不是分离的而是相互联系的，但同时又是对立的。这样，个人力量显现的就不是“人”的力量，实际上已经转化为物的力量；与此相应，人与人的关系也转化为物的关系或者说是“物对人的奴役”。靠什么来解决这一问题呢？马克思、恩格斯认为，这些现象不能靠人们从头脑里抛开关于这一现象的一般观念的办法来消灭，而是只能靠个人重新驾驭这些物的力量和关系，靠消灭分工的办法来消灭。而“没有共同体，这是不可能实现的。只有在共同体中，个人才能获得全面发展其才能的手段，也就是说，只有在共同体中才可能有个人自由。”④

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第570页。

② 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，商务印书馆1997年版，第114页。

③ 马克思还特别在这里加了一个边注：“在哲学家们看来，阶级是预先存在的。”

④ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第571页。

寄希望于共同体？过去的历史中不是曾经出现过诸如部落、行会乃至国家等等社会组织吗？它们不都是共同体吗？在那里显现的，不是人的自由而是人的不自由！不是个性的张扬而是个性的湮没！我们看到，在历史发展进程中，由于在分工范围内社会关系必然独立化，在每一个人的个人生活同他的屈从于某一劳动部门和与之相关的各种条件的生活之间也必然出现差别，贵族总是贵族，roturier（平民）总是 roturier。这不应当理解为，他们已不再是有个性的个人了，而应当理解为，他们的个性是归属于其社会关系特别是阶级关系的，他们之间的差别只是在他们与另一阶级的对立中才出现。这样的情况下，"有个性的个人"与"阶级的个人"之间是画等号的、无差别的。这里必须指出的是，在这样的共同体中，个人只是作为普通的个体而隶属于这个共同体，只是由于他们还处在本阶级的生存条件下才隶属于这种共同体；就是说他们"不是作为个人而是作为阶级的成员"而处于这种共同关系中的。

上述情况的存在促使马克思、恩格斯区分了"冒充的共同体"、"虚构的共同体"与"真正的共同体"。在他们看来，既往的各种社会组织都是"冒充的共同体"和"虚构的共同体"，一是因为其享受自由的个体极为有限。在国家等社会组织中，个人自由只是对那些在统治阶级范围内发展的个人来说是存在的，换言之，其之所以有个人自由，只是因为他们是属于统治集团中的个人。资产阶级社会也是这样的共同体，因为"各个人在资产阶级的统治下被设想得要比先前更自由些，因为他们的生活条件对他们来说是偶然的；事实上，他们当然更不自由，因为他们更加屈从于物的力量。"[①] 二是共同体与绝大多数社会民众的分离。在这些各个人"联合"而成的共同体中，总是相对于各个人而独立的，或者二者之间根本就没有实质性的关系，这些人只是由于分工、由于相同的生活境遇而有了一种"联合"，但他们作为个人却是分散的，所谓"联合"云云对他们来说不过是外在的、"异己的联系"，是一个阶级反对另一个阶级的联合，因此对于被统治的阶级来说，它不仅是完全虚构的共同体，而且是新的桎梏。

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第572页。

意识到“有个性的个人”与“阶级的个人”之间的差别、体味到个人生活条件的偶然性质，是随着“那本身是资产阶级产物的阶级”——无产阶级的出现才出现的。在马克思、恩格斯的设想中，可以自主掌握自己的命运进而延及社会全体成员的生存条件的革命无产者组成的共同体，将是一种“真正的共同体”,在这样的共同体的条件下，各个人在自己的联合中并通过这种联合获得的将是自己个人真正的自由。因为各个人都是作为个人来参加的，就是说在发达的生产力的前提下，它是把“个人的自由发展和运动”作为首要的、内在的条件而形成的联合。

人们惯常从经济上同属于一无所有的“赤贫者”的角度，把现代无产阶级与先前的逃亡农奴联系起来，看待其承续关系，把后者看作是他们的先驱。而从“现实的个人”的自由与“共同体”的关系看，二者其实是有质的分野和差异的。

表面上看，逃亡农奴认为他们先前的农奴地位对他们的个性来说也是某种偶然的东西，他们逃亡城市只是做了像每一个挣脱了枷锁的阶级所做的事。但实际上，他们不是作为一个阶级解放出来的，而是零零散散地解放出来的。他们并没有越出等级制度的范围，而只是形成了一个新的等级——市民阶层①，在新的环境中也保存了他们过去的劳动方式，并且使它摆脱已经和他们所达到的发展阶段不相适应的桎梏，从而使它进一步地发展。因此他们反对土地贵族的时候，其生存条件，即在他们与封建体系割断联系以前就潜在地存在着的动产和手艺，表现为一种与封建土地所有制相对立的积极的东西。相反地，对于无产者来说，他们自身的生存条件、劳动以及当代社会的全部生存条件都已变成一种偶然的东西，单个无产者是无法加以控制的，而且也没有任何社会组织能够使他们加以控制。单个无产者的个性和强加于他的生活条件即劳动之间的矛盾，现在无产者自己已经意识到了，特别是因

---

① 马克思在这里特别提醒读者：“注意。不要忘记，单是维持农奴生存的必要性和大经济的不可能性（包括把 allotmente ［小块土地］分给农奴），很快就使农奴向封建主缴纳的贡赋降低到各种代役租和徭役地租的平均水平，这样就使农奴有可能积累一些动产，便于逃出自己的领主的领地，并使他有希望上升为市民，同时还引起了农奴的分化。可见逃亡农奴已经是半市民了。由此也可以清楚地看到，掌握了某种手艺的农奴获得动产的可能性最大。”（参见马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯文集》第 1 卷，人民出版社 2009 年版，第 572—573 页）

为他从早年起就成了资本的牺牲品，因为他在本阶级的范围内没有机会获得使他转为另一个阶级的各种条件。由此可见，逃亡农奴只是想自由地发展和巩固他们现存的生存条件，因而最终只能达到了“自由劳动”；而无产者，为了实现自己的个性，就应当消灭他们迄今面临的生存条件，消灭这个同时也是整个迄今存在的社会的生存条件，即消灭劳动（Aufhebung der Arbeit）。因此，他们也就同社会的各个人迄今借以表现为一个整体的那种形式即国家处于直接的对立中，“他们应当推翻国家，使自己的个性得以实现。”①

所谓“消灭劳动”、“推翻国家”，实际上解决的就是“制约个人的个性和自由”的共同体的问题。

四、个人自主活动对“生产—交往形式”的促进和改变

然而，“消灭”、“推翻”云云不过是一种外在的颠覆和解构，要使个人与共同体真正融为一体，还需要参与、实践和建构，这就要涉及个人的“自主活动”了。为此，马克思、恩格斯进一步深化了对社会结构的理解，强调了缠绕、交织于“生产—交往形式—个人活动”之间的奠基、促进和影响等复杂关系。他们认为，共产主义和所有过去的运动不同的地方在于：它推翻了一切旧的生产和交往的关系的基础。因为在过去，由这二者构成的社会的前提中“一切都是自发产生”，个人的活动在其中或者是被动的、强制的，或者是无关的、外在的，“迄今为止的生产和交往所产生的条件”对人的活动来说只能被“看作无机的条件”，在社会变迁中，个人的作用微不足道，不过是一种偶然的存在，即为**“偶然的个人”**。而共产主义则破天荒“第一次自觉地”把这种社会的前提和基础看作是人的创造，力图“消除这些前提的自发性，使这些前提受联合起来的个人的支配。”② 据此，马克思、恩格斯认为，一方面，“建立共产主义实质上具有经济的性质”，即生产力的

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第573页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第574页。

发展“为（个人的）这种联合创造各种物质条件，把现存的条件变成联合的条件。”① 另一方面，共产主义所造成的状况，使一切不依赖于个人而存在的状况不可能发生，因为这种状况只不过是个人之间迄今存在的交往的产物。这样，在共产主义者那里，就把个人活动真正引入、结合和贯穿到“生产—交往形式”的结构之中，使社会的发展真正成为个人自由、自主和自觉活动的显现和提升，从而使其成为“**有个性的个人**”。

上述两种状态的对照会给人造成一种印象，似乎“偶然的个人”向“有个性的个人”的转变、共产主义的建立纯粹是一种抽象的概念分析和逻辑推论的结果。为此，马克思、恩格斯特别强调指出：“**有个性的个人与偶然的个人之间的差别，不是概念上的差别，而是历史事实。**”② 在不同的时期，这种差别具有不同的含义。这种差别不是我们为一切时代划定的，而是每个时代本身在它所发现的各种不同的现成因素之间划定的，而且不是根据概念而是在物质生活冲突的影响下划定的。一切对于后来时代说来是偶然的东西（对于先前时代说来则相反），亦即在先前时代所传下来的各种因素中的偶然的东西，是与生产力发展的一定水平相适应的交往形式。

那么，怎么理解“个人的自主活动”呢？强调它对于生产和交往的意义，是不是就意味着它是可以脱离生产和交往而独立行事的因素呢？进一步说，它是不是个人的纯粹精神的主观活动呢？它的作用和功能的发挥不需要前提和条件吗？不是的！马克思、恩格斯分析了在“交往形式本身的生产”和发展中个人活动的作用，指出：个人活动的基本形式仍然是物质活动或物质生活，它决定一切其他的活动，如精神活动、政治活动、宗教活动等等。而物质生活的这样或那样的形式，每次都取决于已经发达的需求，而这些需求的产生，也像它们的满足一样，本身是一个历史过程。个人相互交往的条件，在这些条件和个人之间的矛盾产生以前，是与他们的个性相适应的条件，这些条件对于他们来说不是什么外部的东西；只有在这些条件下，生存于一定关系中的一定的个人才能独立生产自己的物质生活以及与这种物质生

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯文集》第 1 卷，人民出版社 2009 年版，第 574 页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯文集》第 1 卷，人民出版社 2009 年版，第 574 页。

活有关的东西，因而它们是个人的自主活动的条件，而且是由这种自主活动产生出来的。为此，马克思特别在这段论述的旁边加了边注：“交往形式本身的生产”。这样，在矛盾产生以前，人们进行生产的一定条件是同他们的现实的局限状态、同他们的片面性存在相适应的，这种存在的片面性只是在矛盾产生时才表现出来，因而只是对于后代才存在的。这时人们才觉得这些条件是偶然的桎梏，并且把这种视上述条件为桎梏的意识也强加给先前的时代。

交往形式进一步发展，作为人的生活的“现实的条件”，它与人的活动之间会不断呈现这种“适应—矛盾—递进”的状态和过程。起初这些不同的交往形式，是自主活动的条件，后来却变成了它的桎梏，它们在整个历史发展过程中构成一个有联系的“交往形式”的序列：已成为桎梏的旧交往形式被适应于比较发达的生产力，因而也适应于更进步的个人自主活动方式的新交往形式所代替；新的交往形式又（a son tour）会变成桎梏，然后又为别的交往形式所代替。由于这些条件在历史发展的每一阶段上都是与同一时期的生产力的发展相适应的，所以它们的历史同时也是发展着的、为每一个新的一代承受下来的生产力的历史，从而也是个人本身力量发展的历史。

由此，马克思、恩格斯得出一个最重要的论断，即**“生产力与交往形式的关系就是交往形式与个人的行动或活动的关系。”**[①]

可能是考虑到上述分析仍不免带有抽象推理的色彩，于是他们又强调指出了一些关键之点。首先，生产力、交往形式与个人的行动或活动的关系状态及其发展和变化，在历史上“并不服从自由联合起来的个人的共同计划”，其实是“自发地进行的”，并且是以各个不同的地区、部落、民族和劳动部门等等为出发点的，其中的每一个起初都与别的不发生联系而独立地发展，后来才逐渐与它们发生联系。其次，这种发展非常缓慢。各种不同的阶段和利益从来没有被完全克服，而只是屈从于获得胜利的利益，并在许多世纪中和后者一起继续存在下去。由此可见，甚至在一个民族内，各个人，即使撇开他们的财产关系不谈，都有各种完全不同的发展；较早时期的利益，

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第575页。

在与它相适应的交往形式已经为适应于较晚时期的利益的交往形式排挤之后，仍然在长时间内拥有一种表现为相对于个人而独立的虚幻共同体（国家、法）的传统权力，一种归根结底只有通过革命才能被打倒的权力。由此也就说明了：为什么在某些可以进行更一般的概括的问题上，思想、意识有时似乎超过了同时代的经验关系，以至于人们在以后某个时代的斗争中可以依靠先前时代理论家的言说和威望。

为了使这种说明更具体、更符合历史真实，即使是对于那些特殊事例，马克思、恩格斯也给予了关注，他们举了与欧洲社会式的“自然”发展相反的北美的例子。这一地区是在已经进入世界历史时代才开始自己的发展的，因此在那里发展异常迅速。起初，在这些国家里除了移居到那里去的个人而外没有任何其他的自发地形成的前提，而这些个人之所以移居那里，是因为他们的需要与原居住国的交往形式不相适应。因此这些国家在开始发展的时候就拥有原居住国的最进步的个人，因而也就拥有与这些个人相适应的、在原居住国里还没有能够确立起来的最发达的交往形式。马克思、恩格斯甚至不惜站在有为殖民征服和统治辩护的嫌疑的立场上肯定了这样一种发展模式，指出：在征服的情况下，如果在另一块土地上发展起来的交往形式被现成地搬到被征服国家，而这种交往形式在自己的祖国还受到过去遗留下来的利益和关系的牵累，而它在新的地方却能够而且应当充分地和毫无阻碍地确立起来，“这符合于一切殖民地的情况”。近代的北美是这样，古代的迦太基、希腊的殖民地，被诺曼人征服之后获得了最完善的封建组织形式的英格兰和那不勒斯以及 11 世纪和 13 世纪的冰岛，等等，莫不如此。

个人活动向“生产—交往形式”的渗透，既改变了不同国度、不同社会的境况和历史进程，同时也是一种自我实践、自我显现、自我磨砺和自我提升。

五、古代共同体—现代市民社会—自由人的联合体的变迁

从“现实的个人”的角度来衡量和检视社会，具体说，以其个性和自由的是否得到显现以及显现的程度、以其“自主活动”是否参与以及参与

的程度来观照历史，将会非常鲜明地分辨出“古代共同体”—“现代市民社会”—“自由人的联合体”的变迁轨迹，这就更加拓展和深化了马克思主义的社会形态学说。

首先，在古代世界向封建制度的过渡中，作为社会历史前提的“现实的个人”没有成为社会的主体，“战争”便成为不同共同体之间“一种通常的交往形式”。

在古代世界，共同体的最初形式是**部落**。在这种共同体及其相应的所有制形式中，个人是不起什么作用的，在罗马人那里主要由战争决定，而在日耳曼人那里则由畜牧业生产决定。部落共同体进一步向前发展便出现了民族或国家。在古代民族中，一个城市里聚居着几个部落，经过征战和融通，部落统一为某一民族或国家，部落所有制因此也就具有了国家所有制的形式，这时个人的作用主要是个人的所有权稍微体现出来，但相当有限，只局限于简单的占有（possessio），而这种占有也仅仅涉及不大的地产。最终，完成古代世界向封建制度的过渡、不同共同体之间的展开交往的通常方式是战争。举凡蛮人对罗马的占领、高卢人建立封建制度、土耳其人征服东罗马帝国等等，莫不是借助暴力、掠夺、抢劫来实现的。可以看出，战争的发动者往往是落后的、野蛮的共同体（民族或国家），它们的生产方式越传统、越粗陋，而人口的增长越需要新的生产资料，它们也就越来越广泛地利用战争这种交往形式。这样，那些相对先进的、发达的文明被蛮族所破坏，接着才重新形成一种新的社会结构。这种情形使得一种观点相当流行，即仿佛“迄今为止在历史上只有**占领**才具有决定意义。”①

那么，上述事实是不是同交往方式必须适应生产力的发展状况和趋势的唯物主义历史观相矛盾呢？不是的。首先，蛮人是否发动战争、对谁发动战争、想征服哪个民族，一切都取决于被征服民族此时是否已经像现代民族那样发展了工业生产力，或者它的生产力是否主要只是以它的联合和共同体为基础。其次，占领的性质要受占领的对象所制约。如果占领者不依从于被占领国家的生产和交往条件，就完全无法占领银行家的体现于有价证券中的财

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第578页。

产。对于每个现代工业国家的全部工业资本来说，情况也是这样。这样，表面看来，占领者似乎是强者、是胜利者，但实际上在这过程中需要实行变革、调整最大的往往也是他们，由于占领本身的非和平、反道德和非合法性，他们需要不停地辩护、改变和适应，这样说来，他们实际上又是孱弱者、不安者。最后，无论在什么地方，占领都是很快就会结束，那时已经不再有东西可供占领了，必须开始进行生产。从这种很快出现的生产的必要性中可以做出如下结论：定居下来的征服者所采纳的共同体形式，应当适应于他们面临的生产力发展水平，如果起初不是这样，那么共同体形式就应当按照生产力来改变。这也就说明了民族大迁移后到处可见的一件事实，即奴隶成了主人，征服者很快就接受了被征服民族的语言、教育和风俗。战争这种交往到底在多大程度上受生产力的制约、制约的具体情形如何，我们不仅需要从成功者那里获得对历史的表象与实质的甄别和辨析，而且还应当从失败者那里（诸如查理大帝等试图仿效古罗马建立新的体制的尝试）得到体现和证明。

其次，在现代资本主义社会，私有制与个人劳动的对立使“现实的个人”丧失了一切现实的生活内容，成了抽象的个人。

真正的私有制是随着动产的出现才出现的，这也导致了共同体的巨大变迁。从中世纪的民族那里起源，所有制先经过了封建地产、同业公会的动产、工场手工业资本等几个阶段，最后变为由大工业和普遍竞争所产生的现代资本，从而是现代社会的所有制变成抛弃了共同体的一切外观并消除了国家对财产发展的任何影响的纯粹私有制，进入了现代的市民社会。

市民社会包括各个人在生产力发展的一定阶段上的一切物质交往。它包括该阶段上的整个商业生活和工业生活，因此它超出了国家和民族的范围，尽管另一方面它对外仍必须作为民族起作用，对内仍必须组成国家。“市民社会”这一用语是在 18 世纪产生的，当时财产关系已经摆脱了古典古代的和中世纪的共同体。真正的市民社会只是随同资产阶级发展起来的；但是市民社会这一名称始终标志着直接从生产和交往中发展起来的社会组织，这种社会组织在一切时代都构成国家的基础以及任何其他的观念的上层建筑的基础。

“市民社会”的原文是“Bürgerliche Gesellshaft”，这个术语也有“资产

阶级社会”的意思。在现代市民社会，至少对资产者来说，个人的作用不仅显现出来而且大大拓展了。因为国家是统治阶级的各个人借以实现其共同利益的形式，是该时代的整个市民社会获得集中表现的形式，所以可以得出一个结论：一切共同的规章都是以国家为中介的，都获得了政治形式。由此便产生了一种错觉，好像法律是以意志为基础的，而且是以脱离现实基础的意志即**自由**意志为基础的。

但是，关键性的问题在于，在现代大工业和竞争中，“现实的个人”中作为定语的“现实”表现为两种最简单的形式——私有制和劳动，各个人的所有生存状况、他们的制约性和片面性都融合在这两种形式中，或者说，他们就是在这样的条件下进行生活和交往的。这样的生活和交往“不是作为个人的个人”的生活和交往。

原因何在呢？究其实，私有制不过是在过去共同体形式中进行的劳动的积累，而在以后的发展中又转化为资本，进而形成特殊的交往媒介——货币，这就越来越接近了私有制的现代形式。货币使任何交往形式和交往本身成为对个人来说是偶然的东西；而各个人本身又完全屈从于分工，完全被置于现代大工业生产线的相互依赖关系之中。分工的影响至巨，从最初起就包含着劳动**条件**——劳动工具和材料——的分配，又包含着积累起来的资本在各个私有者之间的劈分，从而也包含着资本和劳动之间的分裂以及所有制本身的各种不同的形式。分工越发达，积累越增加，这种分裂也就发展得越尖锐。各个人的劳动本身只能在这种分裂的前提下存在着。

这种情况下显现出现代社会两个突出的现象，其一是生产力与个人的分离。生产力表现为一种完全不依赖于各个人并与他们分离的东西，表现为与各个人同时存在的特殊世界。对个人本身来说它已经不是人的力量的显现，而是具有一种物的形式，昭示出私有制的力量。而同这些生产力相对立的大多数个人，虽然生活在“现实”之中，但却丧失了一切现实的生活内容，成了抽象的个人。

其二是个人劳动的非自主性。在现代社会，各个人同生产力并同自身的存在还保持着的唯一联系，即劳动，在他们那里已经失去了任何自主活动的假象，而且只能用摧残生命的方式来维持他们的生命。在以往各个时期，自主活动也与物质生活的生产是分开的，因为它们是由不同的人承担的，同

时，物质生活的生产由于各个人本身的局限性还被认为是自主活动的从属形式，而现在它们竟互相分离到这种地步，以至于物质生活一般都表现为目的，而这种物质生活的生产即劳动则表现为手段。本来，个人现实的劳动是自主活动的唯一可能的形式，然而我们在现代社会看到的却是自主活动的否定形式。

最后，在未来社会，生产力的总和为联合起来的个人所占有，个人的自主活动才同物质生活一致起来。

现代资本主义的症结昭示出，各个人必须占有现有的生产力总和，这不仅是为了实现自主活动，而且就是为了保证自己的生存。这是个人发展的必然要求。但这种占有不是无条件的，而是受到多重因素的制约。首先，受所要占有的对象的制约。即受发展成为一定总和并且只有在普遍交往的范围里才存在的生产力的制约。仅仅由于这一点，占有就必须带有同生产力和交往相适应的普遍性质。对这些力量的占有本身不外是同物质生产工具相适应的个人才能的发挥。仅仅因为这个缘故，对生产工具一定总和的占有，也就是个人本身的才能的一定总和的发挥。其次受进行占有的个人的制约。只有完全失去了整个自主活动的现代无产者，才能够获得自己的充分的、不再受限制的自主活动，这种自主活动就是对生产力总和的占有以及由此而来的才能总和的发挥。过去的一切革命的占有都是有局限性的；各个人的自主活动受到有限性的生产工具和有限性的交往的束缚，他们所占有的是这种有局限性的生产工具，因此他们只是达到了新的局限性。他们的生产工具成了他们的财产，但是他们本身始终屈从于分工和自己的生产工具。在过去的一切占有制下，许多个人始终屈从于某种唯一的生产工具；在无产阶级的占有制下，许多生产工具必定归属于每一个个人，而财产则归属于全体个人。现代的普遍交往，除了受全体个人支配，不可能受各个人支配。最后，还受实现占有所必须采取的方式的制约。占有只有通过联合才能实现，由于无产阶级本身固有的本性，这种联合又只能是普遍性的，而且占有也只有通过革命才能得到实现，在革命中，一方面旧生产方式和旧交往方式的权力以及旧社会结构的权力被打倒，另一方面无产阶级的普遍性质以及无产阶级为实现这种占有所必需的能力得到发展，同时无产阶级将抛弃旧的社会地位所遗留给它的一切东西。

总括地看，只有在这个阶段上，自主活动才同物质生活一致起来，而这点又是同各个人向完整的个人的发展以及一切自发性的消除相适应的。同样，劳动向自主活动的转化，同过去受制约的交往向作为个人的交往的转化，也是相互适应的。随着联合起来的个人对全部生产力的占有，私有制也就终结了。在过去的历史上，一种特殊的条件总是表现为偶然的，而现在，各个人本身的独自活动，即某一个人本身的特殊的个人职业，才是偶然的。

对现实的个人与共同体关系的这一发展历程，可以有两种不同的解释思路。哲学家们在不再屈从于分工的个人身上看到了他们名之为“人”的那种理想，这样他们就把我们所描绘的整个发展过程看作是“人”的发展过程，从而用“人”来代替过去每一历史阶段中所存在的个人，并把他描绘成历史的动力。这样，整个历史过程被看成是“人”的自我异化过程，实际上这是因为，他们总是用后来阶段的普通个人来代替先前阶段的个人并赋予先前的个人以后来的意识。由于这种本末倒置的做法，即一开始就撇开现实条件，所以就可以把整个历史变成意识发展的过程了。

在手稿的最后两页，马克思、恩格斯强调了一些重要观点，诸如：“资产者之所以必须在法律中使自己得到普遍表现，正因为他们是作为阶级进行统治的”;“一个阶级内的意识形态划分”,是“**职业由于分工而独立化的结果**；每个人都认为他的手艺是真的”，于是“产生关于自己的手艺和现实相联系的幻想”;法的观念、国家的观念“在**通常的**意识中事情被本末倒置了”;“宗教从一开始就是**超验性**的意识，这种意识是从**现实的**力量中产生的”;“各个人过去和现在始终是从自己出发的。他们的关系是他们的现实生活过程的关系”;“**分工**，分工的阶段依赖于当时生产力的发展水平”;等等。此外，他们还罗列了一些问题，诸如：分工对科学的影响；**镇压**在国家、法、道德等中的作用；“自然科学和历史”的重要性；“同表现为古代国家、封建制度、君主专制的‘共同体’（Gemeinwesen）相适应的”观念“尤其是宗教观念”的根源，追问“**为什么思想家使一切本末倒置**”？为什么各个人的关系会相对于他们而独立以及他们自己生命的力量成为压倒他们的力量？这些观点和问题有的在前面有所论及，但很显然他们感到还需进一步论证，或者需要“更通俗地表达”;指出不能“笃信宗教者、法学家、政治家”、“伦理学家”。最后他们反复斟酌所有制的历史形式，以列举“土地所有

制。公社所有制。封建所有制。现代所有制。等级所有制。手工工厂所有制。工业资本。”而结束了本章内容。

六、个体与社会关系之思的深化、发展与当代意义

至此，我们可以把马克思、恩格斯有关“现实的个人”与“共同体”关系的见解概括如下：“现实的个人”是社会存在的前提，但在历史的演进中社会的主体却不是“现实的个人”，而是他们所属的阶级；每个个人迫于生存条件、受共同利益的制约而形成共同的关系，进而结成共同体，但其个性和自由却又受到了共同体的制约；只有“个人的自主活动”参与、渗透到“生产—交往形式”交织而成的社会结构中，才能实现古代共同体—现代市民社会—自由人的联合体的转变。这里我们必须再次强调，马克思、恩格斯的卓越之处不仅在于阐发了上述见解，更在于对这些见解做了历史的、逻辑的论证！

还需指出的是，在《德意志意识形态》之后，对“现实的个人”与“共同体”关系的思考一直是马克思、恩格斯社会实践和理论建构中的中心线索之一，随着政治经济学研究的深入和工人运动的发展，他们的见地更加深邃而完善。诸如：在写作《哲学的贫困》的过程中马克思反对把社会的发展看成“和他们的个人发展不同、分离和毫不相干”的东西，从而“得出一个结论：人们的社会历史始终只是他们的个体发展的历史”[①]；在该书中他更明确提出把人“既当成他们本身的历史剧的剧作者又当成剧中人物”[②] 的论断，深刻揭示了人在社会历史中的双重地位和作用；而《共产党宣言》中的名言已经为我们所熟知：“代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的，将是这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”[③]；在《资本论》中，马克思又反复“设想有一个自由

---

① 马克思：《致帕维尔·瓦西里耶维奇·安年科夫》,《马克思恩格斯文集》第10卷，人民出版社2009年版，第42、43页。

② 马克思：《哲学的贫困》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第608页。

③ 马克思、恩格斯：《共产党宣言》,《马克思恩格斯文集》第2卷，人民出版社2009年版，第53页。

人联合体”,那时人们“用公共的生产资料进行劳动，并且自觉地把他们许多个人劳动力当做一个社会劳动力来使用”,认为“这个联合体的总产品是社会产品”①；恩格斯也在《反杜林论》里论证和畅想说，由于社会占有了生产资料，“个体生存斗争停止了。于是，人在一定意义上才最终地脱离了动物界，从动物的生存条件进入真正人的生存条件。……人们第一次成为自然界的自觉的和真正的主人，因为他们已经成为自身的社会结合的主人了。……只是从这时起，人们才完全自觉地自己创造自己的历史；只是从这时起，由人们使之起作用的社会原因才大部分并且越来越多地达到他们所预期的结果。这是人类从必然王国进入自由王国的飞跃。”② 可以说，马克思、恩格斯对同一个问题的反复追问和思考，不断深化着它的深广内涵和意蕴；而较之于其身后被誉为“德国现代社会学的奠基人”之一的斐迪南·滕尼斯在极为狭窄的所谓“纯粹社会学”意义上对“共同体”与“社会”概念所做的厘清③，他们的阐发和论证不仅带有先驱者的开拓之功，更有超越性的实践价值和意义。

从更大范围说，个人与社会的关系不仅是社会历史理论探究的重要议题，而且是关乎每一时代个体生活态度、行为以及社会发展的价值导向的问题。但遗憾的是，认真反省20世纪对马克思主义基本原理的解释以及现实的社会主义实践，不得不承认，我们对这一问题的理解和处理没有达到马克思、恩格斯的水准，相当程度上存在着简单化、片面化乃至极端化的倾向。曾几何时，“狠斗‘私’字一闪念”、“个人主义是万恶之源”的流行，歪曲了马克思主义解决这一问题的思路，遮蔽了其复杂而深邃的思想；而广泛推崇和事实上存在过的社会至上、阶级至上、群体至上、党派至上，以社会性、阶级性诠释乃至取代个体性，无限扩展社会空间、挤压个人空间，使“个性”和“自由”成为可怕的字眼，无视个体的体验、情绪、意向、感觉等心灵的属性和隐私的存在，这些事后又成为多少人质疑和诘难马克思主义、社会主义的凭据和理由！而今时代发生了巨大变迁，情况又走到了另一

① 马克思:《资本论（第1卷)》,《马克思恩格斯文集》第5卷，人民出版社2009年版，第96页。

② 恩格斯:《反杜林论》,《马克思恩格斯文集》第9卷，人民出版社2009年版，第300页。

③ 参看斐迪南·滕尼斯:《共同体与社会》,商务印书馆1999年版，第一、二章。

个极端，一方面社会化程度前所未有的普及和提高，人们的交往范围和欲求越来越得以扩展和显现，另一方面极端个人主义愈益流行，封闭、孤独、孤僻、孤寂情绪泛滥，很多人孜孜以求个人生命得失和体味，昧于世事，拙于交流，在社会性问题上显得极其幼稚、肤浅和单纯，乃至走上精神绝境或反社会的情形已经不属罕见。这可真是理论与现实的相互扭曲和双重困境啊！这种情况下，首先回到马克思、恩格斯，回到他们的文本，梳理他们在特殊语境和渐次展开的探索中所做的深刻的思考和阐释，理解其从多重角度所进行的历史的、逻辑的论证，分析支撑着他们解决这一问题的信念和理想，进而寻找他们当年的理论建构与当代实践的内在关联，就必然成为一件既有现实意义而又很紧迫的事情。

第十八章

社会主义与“哲学论证”

自20世纪80年代末90年代初苏联解体和东欧剧变以来，在国内学界对马克思思想的阐释、宣传和研究中，其社会主义思想一直受到相当程度的冷落。较之于对他的哲学著述、经济学手稿和《资本论》的深入解析，他当年为与形形色色的社会主义派别论战而撰写的评论、为国际工人协会所起草的文件和为各国工人党的发展而提出的种种方案等相关文献，几乎到了无人问津的地步。而离开这些文献所呈现和勾勒出来的马克思的形象、所把握到的马克思的思想，是更全面、准确和到位了还是陷入了另一个极端的偏颇、曲解和错位了呢？更为重要的是，20世纪社会主义理论探索和国际共产主义运动的坎坷遭际，为我们留下了一笔沉重的精神财富和历史遗产，而中国特色的社会主义却以前所未有的方式和速度在发展，这其中的经验教训和创新实践与经典马克思主义之间有着怎样的关系，一直没有得到认真的清理和总结。鉴于此，本章特别对《德意志意识形态》第二卷《序言》和第一章进行解析，希望通过研读这些社会主义文献，重新考察马克思、恩格斯当年在纷纭的理论纠葛中对社会主义的思考和阐释。

一、诉诸“思维”和“情感”的“社会主义”①

（一）“真正的社会主义”的形成及其实质

“真正的社会主义”的形成可以说是“德国式”的思维方式和国民性在社会主义问题上的体现。在《序言》开头，马克思、恩格斯就提醒我们回顾在第一卷《圣麦克斯·政治自由主义》部分他们所考察过的德国自由主义与法英资产阶级运动之间的关系，即当法国资产阶级经过历史上最激烈的革命跃居统治地位并且影响到了整个欧洲大陆的时候，当政治上已经获得解放的英国资产阶级推进了工业革命并在政治上控制了印度、在商业上控制了世界上很多地方的时候，软弱无力的德国市民奉献给世界的却只有抽象的“哲学”理论和所谓世界的“善良意志”，他们在“自由主义的实践面前畏缩倒退”，②采取了远离其实际形态的方式。无独有偶，现在“这种关系在德国社会主义和法英无产阶级运动之间也同样存在。”③ 换言之，尽管社会主义与政治自由主义之间、无产阶级与资产阶级运动之间是一种对立的、异质的关系，二者之间意味着社会理论和阶级运动的阶段性跃迁，但“德国式”的思维方式和国民性却超越了这些不同的关系和阶段，表现出惊人的一致性甚至可以说没有些许变化。

那么，就实际情况看，“真正的社会主义”是怎样出笼的呢？它是当时那些德国共产主义者及其思想代言人，接受了来自法国和英国的某些共产主义思想，并且把这些思想与其德国哲学前提混合起来的结果。德国人尽管在现实斗争和运动方面表现迟缓乃至没有作为，但他们拥有思想、观念和哲学，并且自视甚高。这使他们面对法国人和英国人时总会产生一种傲慢，对

① 这里必须指出的是，到写作《德意志意识形态》时，马克思、恩格斯对“社会主义”和“共产主义”这两个概念各自所指称的含义还没有形成非常明确的见解，因此也就没有做严格的区分，经常并用或者混用，有时甚至认为“社会主义”是比“共产主义”更高级的阶段，这与他们后来的看法是不同的。

② 参看马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第213—214页。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第588页。

其皮相之见或“粗俗的”经验主义总有一种蔑视感，而且他们喜欢相互对照，以凸现出“德国式”的“纯粹的思想”的“科学性”。在对共产主义和社会主义文献和著作的评价方面，他们的态度也是如此。在他们看来，由法国和英国的社会主义者所撰写的那些著述，尽管并不是现实运动的表现和产物，而是从“纯粹的思想”中产生的，是试图描绘出“最合乎理性的”社会制度的纯理论的著作[①]；但仍然被他们视为是“不讲科学的”，于是他们就想以“德国科学”代表的身份来完成使其“科学化”的使命。那么，这个“德国科学”赋予法国和英国社会主义和共产主义的“真理”究竟是什么呢？马克思、恩格斯指出，他们企图用德国的特别是黑格尔和费尔巴哈的观念[②]，来阐明社会主义和共产主义文献的思想，用真正的、绝对的意识即德国哲学的意识的尺度来衡量和校正这些思想，把法国人和英国人的思想翻译成德国思想家的语言；并认为这样就阐释清楚了共产主义与德意志意识形态之间的联系，也就揭示了共产主义和社会主义的**真理**，揭示了“绝对的社会主义”,形成了所谓“真正的社会主义”。这样一种“改造”,在他们看来就如同托利党人谈到自己创造英国宪法时所说的一样，使他们的“真正的社会主义”成了“民族的骄傲和所有邻国人民羡慕的对象”。[③]

不难看出，“真正的社会主义者”在思路上蹈入了双重的错位：本来共产主义体系以及这些批判性和论战性的著作不过是现实运动的表现和产物，而他们却把这些体系和著作同现实运动分裂开来了，他们并没有考虑到，这些著作即使在宣传某些体系，也是以实际的需要为基础的，是以一定国家的一定阶级的整个生活条件为基础的；同样，这些禁锢于意识形态之中的“真正的社会主义者”,在思考社会主义在自己国家的境遇和前途的时候，也没有考察德国现实的关系和德国社会主义的现实根源。

---

① 马克思、恩格斯指出，德国“真正的社会主义者”对法国人和英国人所撰著的社会主义文献是很陌生的，既对文献相互之间的联系一无所知，又对文献本身有许多错误理解。他们仅仅根据施泰因、埃尔克斯等人所编的诸如《社会主义的和共产主义的运动》等书才知道有这些著作。

② 中文译为“意识形态”了。

③ 参看马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第588—589页。

（二）“真正的社会主义”的表现和派别

声称以“科学”为基础的“真正的社会主义”虽然实质上不过是社会主义和共产主义在德国“精神天国”的变形，但在其公开的著作中、在进行宣传时，它就不再诉诸“德国式”的“思维着的精神”，而是诉诸“情感”了；它所关心的已经不是实在的人、不是无产者，而是“人”、是普遍的“类”了。因此，它就丧失了一切革命激情，不是在宣扬革命，而是宣扬普遍的人类之爱了。这样，它就不需要求助于无产者，而是求助于德国的小资产者及其博爱的幻想以及这些小资产者的思想家，求助于当时德国流行的时尚、观念和思潮。从诉诸“精神”到诉诸“情感”，从无产者的革命意识转向小资产者的博爱幻想，对于“真正的社会主义”来说是再容易不过的了。

考虑到当时德国社会的实际状况及其存在的各种复杂关系，产生把共产主义与流行观念调和起来的企图，进而出现“真正的社会主义”这样一个中间派别是不可避免的。同样随着情况的变化，特别是像马克思、恩格斯这样一些辨析毫芒、善于洞察历史发展大势的思考者的出现，这样一种派别走向分化和决裂也是不可避免的。许多曾“以哲学为出发点”的德国共产主义者，正是通过这样的过渡走向了科学共产主义；而那些不能摆脱意识形态的羁绊的人则始终停留在“真正的社会主义”阶段上，并终生信奉和宣传它。因此，如果不仔细甄别特别是不认真分析和批判“真正的社会主义者”写下的著作、刊印出来的文献，就不可能知道，那些以各种方式参与过共产主义事业的人究竟是仍然坚持其原来的观点，还是已经前进了。

此外，还必须注意到的是，诉诸“情感”的“真正的社会主义”为诸如“青年德意志”这样文学团体[①]的作家们打开了利用社会运动的大门。本来，社会主义天然地与现实的阶级利益的博弈、党派之间的斗争联系在一起，因此，它首先应当是一种社会变革的运动。但是，由于德国没有**现实**

① 青年德意志是19世纪30年代生于德国的一个文学团体，海涅和白尔尼对这一团体有很大影响。“青年德意志”的作家（谷兹科夫、文巴尔克和蒙特等）在他们的文艺作品和政论中反映出小资产阶级的反抗情绪，捍卫信仰和出版自由。

的、激烈的、实际的党派斗争，致使这样的社会运动在一开始时就变成了纯粹的文学运动，它“是在现实的党派利益之外产生的，而且在共产主义党派形成以后还想不顾它而继续存在。”[①] 当名副其实的共产主义党派作为无产者和工人阶级的代表产生以后，“真正的社会主义者”不得不越来越局限于把小资产者作为自己的公众，并把那些表达和反映小资产者卑微处境和善良愿望的作家视为这些公众的代表。

二、“人道主义”能否超越“社会主义”

马克思、恩格斯认为，当时刊登在《莱茵年鉴》[②]、《来自瑞士的二十一张》[③]、《德国公民手册》[④] 和《新轶文集》[⑤] 等集刊上的文章鲜明地表述了“真正的社会主义”的哲学，构成其“准备在上面建立起自己的教堂的那座岩石”。但可能考虑到卡·格律恩、奥·吕宁等人的著述要另行专章评论[⑥]，而莫·赫斯则是他们进行“德意志意识形态”批判的合作者，对其思想只能零星、穿插地剖析，所以这里他们只选择《莱茵年鉴》上的两篇文章进行解读。

马克思、恩格斯首先剖析的是海尔曼·泽米希的一篇论文《共产主义、社会主义、人道主义》。这是有特别用意的，因为在他们看来，“在这篇文章中十分自觉地、而且以强烈的自尊感表露出‘真正的社会主义’的德国

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第591页。

② 《莱茵社会改革年鉴》（Rheinische Jahrbucher Zur gesellschaft Lichen Reform）是由海·皮特曼分别于1845年、1846年在达姆斯塔德、别列坞出版的杂志。

③ 《来自瑞士的二十一张》（Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz）是由格·海尔维格于1843年在苏黎世和温特图尔出版的一部论文集，其中刊登了莫·赫斯的三篇匿名文章：《社会主义和共产主义》、《行动的哲学》和《唯一的完全的自由》。

④ 《德国公民手册》（Deutsches Bürgerbuch）是海莫·皮特曼于1844年在达姆斯塔德出版的年鉴，其中刊登了赫斯的文章《论我们社会中的贫困及消灭》。

⑤ 《新轶文集》（Neue Anekdotde）是“真正的社会主义者”于1845年5月底在达姆斯塔德出版的文集，其中收集了莫·赫斯、卡·格律恩、奥·吕宁等人的文章。

⑥ 见《德意志意识形态》第二卷第四章和恩格斯单独写作的《“真正的社会主义”》。

民族性质。"①

文章标题所涉及的这三个概念有作者特定的所指，海尔曼·泽米希界定说："共产主义是法国的现象，社会主义是德国的现象";而洞悉"两个民族的发展进程"会发现，法国人是通过政治走向共产主义的，而德国人则通过形而上学走向了社会主义，即走向"真正的社会主义";最后，作者的结论是："共产主义和社会主义归根到底都消融在人道主义中了。"②

马克思、恩格斯认为，作者的这一思路，首先是把共产主义和社会主义变成了两种抽象的理论、两种原则，然后给这两个对立面杜撰出"一种黑格尔式的统一",再安上一个"人道主义"的名称。这种"醉心于思辨妙想"的推导，"当然是非常容易的事"。③而且这整套词句差不多是从《德国公民手册》上赫斯的文章《论我们社会中的贫困及消灭》逐字抄录下来的。此外，作者认为，"法国人并不了解他们的天才。在这一点上，以社会主义的形式提供了最合理的——如果可以使用合理这个词的最高级的话——社会制度的德国科学帮助了他们。"④ 这一判断则是《来自瑞士的二十一张》以及其他德国共产主义著作中的思想的组织和重复。

马克思、恩格斯一一检视了作者对共产主义、社会主义的反驳和对人道主义的论证。

（一）充满"最粗暴的关系"和"粗暴的对立"的共产主义

作者认为，共产主义并不是理想的社会状态，从其"主要中心"法国的实际状况看，它并没有超越政治上的对立，相反它把人的依赖性引导到**极端的、最粗暴的关系**，引导到对**粗暴的物质**的依赖，即引导到劳动和享乐之间的分裂。也就是说，在共产主义那里仍然显现着社会现象间的**粗暴的**对

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第539页。

② Herman Semmig: Communismus, Socialismus, Humanismus, Rheinische Jahrbucher Zur gesellschaft Lichen Reform, Nr. 1, Darmstadt, 1845, S. 168.

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第540页。

④ Herman Semmig: Communismus, Socialismus, Humanismus, Rheinische Jahrbucher Zur gesellschaft Lichen Reform, Nr. 1, Darmstadt, 1845, S. 168.

立，使暴政在其范围内也完全能够继续存在。这样的后果是，“人在共产主义中不会**意识到**自己的**本质**”，达到**无条件的**、**无前提的自由**，达到**自由的**道德**活动**。一句话，“共产主义没有把各个原子联合成一个有机的整体。”①马克思、恩格斯考证认为，这些说法同赫斯在《德国公民手册》中的论断如出一辙，赫斯的陈述是，“法国的社会主义者和共产主义者……在理论上根本没有了解社会主义的**实质**……甚至激进的共产主义者也远远没有克服**劳动和享乐**的对立……没有上升到关于**自由活动**的思想……共产主义和小店主世界之间的区别只在于：在共产主义中，**现实的人的财产的全部转让**应当是摆脱了任何偶然性的，即应当是**理想化的**。”②

从这里可以看出，德国“真正的社会主义者”都是先提出一种“无条件的、无前提的自由”的公设，并把这种自由当作是表达“无条件的、无前提的思维”的实践的公式。以之衡量法国的社会现实，就会发现到处是“最粗暴的关系”、“对粗暴的物质的依赖”和“粗暴的对立”；以之衡量法国的共产主义理论，同样不能不引发对法国人的责难，说他们本来应当帮助“人”意识到“自己的本质”，但在其理论中却只意识到实际的社会状况，致使这些理论也难免显现出“粗暴的”特征，因为它们成了现实“粗暴的对立”在观念上的反映。

实际说来，要求把共产主义“各个原子”联合成“一个有机的整体”，并不比要求做一个“圆的方形”更合理些。德国“真正的社会主义”“对于法国人的一切责难就在于：法国人没有以费尔巴哈的哲学作为自己的整个运动的最高原则。”③ 它处处抱怨粗暴，一切东西，特别是物质，都使其难以忍受，这样，即使为了装饰门面而不得不转向“粗暴的现实”时，它对现实却始终保持很大的距离。马克思、恩格斯拟喻说，它会歇斯底里地向现实怒叱道：noli me tangere!（不要触犯我!）而海涅的诗集《抒情间奏曲》中

---

① Herman Semmig: Communismus, Socialismus, Humanismus, Rheinische Jahrbucher Zur gesellschaft Lichen Reform, Nr. 1, Darmstadt, 1845, S. 168.

② Msses Hess: Ueber die Noth in unserer Gesellschaft und deren Abhülfe. aus dem Deutsches Burgerbuch, Darmstadt, 1844, S. 43.

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第541页。

的第50首对此更做了形象的描述：一位德国人曾断言："对爱情的迷恋/不能过于**粗暴**，/不然就会伤身"。[①]

不仅如此，这篇文章还非历史主义地看待共产主义运动及其形形色色的思想体系。比如，作者说，"魏特林所提出来的共产主义不过是对他在巴黎和日内瓦期间所熟悉的那些傅立叶思想和共产主义思想的改作而已"，其实"并不存在任何别的共产主义"。[②]照此推理，由于魏特林没有到过英国，那么，举凡托马斯·莫尔、欧文、汤普逊、瓦茨、侯里欧克、哈尼、摩尔根、萨斯威尔、古德温·巴姆贝、格里夫斯、艾德门兹、霍布逊、斯宾斯等等这些已经过世的、毕生为共产主义运动和理论做过各种各样的探索的人"都不是共产主义者了"。难怪马克思、恩格斯讽刺说，如果听了作者的这一宏论，这些共产主义的先驱肯定"会大吃一惊，也许会惊讶得在坟墓里翻一个身"[③]。

而在追溯共产主义体系的发展时，作者的这种非历史主义的态度再次暴露。他说："共产主义者在创立体系或事先设计好的社会制度（参看卡贝的《伊加利亚》、《论公众福利》、魏特林的作品）方面是特别练达的。但是所有这些体系都带有独断独裁的特点。"[④] 马克思、恩格斯特别看重这段话中括号内的内容，因为它表明，作者根本无意下工夫研究共产主义体系的发展，只简略表达了自己关于一般体系的意见，就自认为把握住了问题的本质。"他一下子就不仅超越了'伊加利亚'[⑤]，而且超越了从亚里士多德到黑格尔的一切哲学体系、'自然体系'[⑥] 以及林耐和茹协的植物学体系、甚至

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第542页。

② Herman Semmig: Communismus, Socialismus, Humanismus, Rheinische Jahrbucher Zur gesellschaft Lichen Reform, Nr. 1, Darmstadt, 1845, S. 170.

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第542—543页。

④ Herman Semmig: Communismus, Socialismus, Humanismus, Rheinische Jahrbucher Zur gesellschaft Lichen Reform, Nr. 1, Darmstadt, 1845, S. 170.

⑤ 指卡贝所著的《伊加利亚旅行记，哲学和社会小说》，于1840年、1842年在巴黎出版第1、2版。

⑥ 指法国唯物主义者保·亨·霍尔巴赫所著《自然体系，或物质世界和精神世界的规律》，于1770年在伦敦出版。

关于太阳系的学说。”[1] 而所有这些都与共产主义运动的萌芽、发展及其理论的探索有密切的联系。差不多所有的体系都是在共产主义运动开始时出现的，起初它们通过民间小说的形式来为宣传事业服务，这种形式同刚刚参加到运动中来的无产者的尚未成熟的阶级意识是完全符合的。卡贝曾把自己的《伊加利亚》称为哲学小说（roman philosophique），但当我们在把卡贝作为共产主义运动的一个派别的首领来加以评价时，参照系和依据不应当是他的理论体系，而应是他的论战性的著作和他的整个活动。马克思、恩格斯还指出，在这些共产主义的著述中间，也有形形色色的情况，例如傅立叶的体系充满了诗的色彩；欧文和卡贝的体系则缺乏任何幻想，而带有商人的斤斤计较的痕迹，或者从法律上迎合那个需要感化的阶级的观点。而在以后共产主义运动的发展过程中，这些体系都将失去任何意义，最多不过作为口号在名义上保留下来。现在在法国谁会去相信“伊加利亚”、在英国谁会去相信欧文的计划呢？况且欧文自己也已经根据各种不同情况或针对各个不同的阶级而改变了宣传这些计划的方式。

因此，正确的结论应当是：“一切划时代的体系的真正的内容都是由于产生这些体系的那个时期的需要而形成起来的。所有这些体系都是以本国过去的整个发展为基础的，是以阶级关系的历史形式及其政治的、道德的、哲学的以及其他的后果为基础的。”[2] 只是说所有的体系都是独断的和独裁性的，这丝毫没有说明共产主义体系的这种基础和内容。德国人没有英法两国人所有的那种发达的阶级关系，所以德国共产主义者只能从他们出身的那个等级的生活条件中攫取自己的体系的基础。不同的是，自负的德国的“真正的社会主义者”对此全然不知，他们总是“从永恒的观点”（sub specie aeterni）根据人的本质来判断一切，而英法两国人却是从实际出发，根据现实生活中的人及其关系来观察一切。后者思考和行动是为了自己所处的时代，而德国人思考和行动却是为了永恒，面对一切现象，他们总在追问：

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第543页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第544页。

“难道它会永恒地继续下去吗?”①

(二) 尚未“把人类的特性完全体现”出来的社会主义

海尔曼·泽米希认为,“社会主义虽然实行无政府制度②,但它是人类和宇宙的本质上独特的特性的初步体现”,正因为如此,这一制度过去是没有存在过的。就实质看,社会主义对人类的**道德核心**充满信赖;那么,这种**道德核心**是什么呢?是“自然—人道”!再问:什么意味着“自然—人道”呢?以人与人的关系看,在两性的结合中显现得最为明显,“两性的结合只**是**爱的最高阶段**并且应当**是爱的最高阶段,**因为**只有自然的东西才是真正的东西,而真正的东西才是道德的东西。”③ 而就个人的情形看,“自然—人道”意味着“活动和享乐”的一致性,而且它们应当是由“人类的特性来决定的,而不是由**我们之外的**产品来决定的”。然而,正是在这一点上,海尔曼·泽米希认为,社会主义没有把人类的这种特性完全体现出来。因为社会主义者是把活动与产品联系在一起的,“这些产品是为活动、即为真正的生活所必需的”,整个人类的共同活动的要旨就在于这些产品的创造,这样,这些产品就把人的活动与其享乐分开了;更为重要的是,社会主义者还进一步认为,对所有的人说来,这些产品或许应该是其进一步发展的共同基质,这样他们更加致力于“财产的共有性”。

这样一种“活动和享乐”的分离状况充斥着现代社会,海尔曼·泽米希描述说:“真的,现在我们这个社会如此野蛮化了,有些人像野兽一样贪婪地向他人的劳动产品猛扑,让自己的固有本质由于游手好闲而腐化;这一情况的必然结果是:另一些人被迫像机器一样地工作,他们的财产之所以丧失,并不是由于游手好闲,而是由于过度的疲劳……但是,我们社会中的两

① Herman Semmig: Communismus, Socialismus, Humanismus, Rheinische Jahrbucher Zur gesellschaft Lichen Reform, Nr. 1, Darmstadt, 1845, S. 168.

② 马克思、恩格斯说海尔曼·泽米希这里把社会主义而没有把自由竞争的资本主义宣布为“无政府制度”,因为在他这位“真正的社会主义者”看来,后者太“粗暴”了、太“物质了”,他根本不屑于谈。

③ Herman Semmig: Communismus, Socialismus, Humanismus, Rheinische Jahrbucher Zur gesellschaft Lichen Reform, Nr. 1, Darmstadt, 1845, S. 171.

极，即食利者和无产者，都处在一个发展阶段，二者都依赖于他们之外的物。”[①] 这就是说，组成这个社会本身的个人都遭受到了各种痛苦：食利者“像野兽一样贪婪”,让人固有的本质由于游手好闲而腐化；而无产者“被迫像机器一样地工作”,“固有的人的本质由于过度的疲劳而丧失”;二者都受到了他们之外的产品的排挤和压迫，“都处在一个发展阶段”。

我们知道，施蒂纳曾有一个比喻：正如个体生命经历了从儿童到青年再到成人的发展阶段，世界历史的进步也会经历从“黑人”到“蒙古人”再到“高加索人”的过程；儿童、“黑人”的特点是“依赖于事物世界”,青年、“蒙古人”会“注目于精神世界”,而成人、“高加索人”则能实现“两者的否定的统一”。按照海尔曼·泽米希的上述分析，“食利者”和“无产者”不过是还处于个体发育之初的儿童和人类进化之初的“黑人”。为此，马克思、恩格斯讽刺地称他为“我们这位‘蒙古人’”,意指即使按照施蒂纳的逻辑，他也没有进化到更高的成人或“高加索人”阶段。

怎么评判海尔曼·泽米希上述对社会主义的分析呢?

首先，他把“人的特性”看作是一种先验的存在，认为它决定了人的活动和享乐的一致性，这根本颠倒了二者真正的关系。“他不是到他周围的人们的活动和享乐中间去找寻这个特性——如果他这样去找，他很快就会看到我们之外的产品在这里也在起着多么大的作用，——却来谈论什么二者在‘人的特性’中的‘一致’。他不把人们的特性了解为他们的活动和被活动所制约的享乐方式的结果，而把活动和享乐解释为‘人的特性’，这样，当然就取消了任何继续讨论的可能性。”[②] 马克思、恩格斯指出，避开人的现实行动，所谓“人的特性”就成为一种无法表达、无法理解的东西。

其次，他所理解的“自由活动”是纯粹的抽象的思维活动。海尔曼·泽米希说，自由活动就是“不决定于我们之外的物”的活动；这意味着，自由活动是 actus purus，纯粹的抽象的活动，而且归根到底它又被归结为“纯粹思维”的幻想。如果这种纯粹的活动与物质的基质和物质的结果联系

① Herman Semmig: Communismus, Socialismus, Humanismus, Rheinische Jahrbucher Zur gesellschaft Lichen Reform, Nr. 1, Darmstadt, 1845, S. 169-170.

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第548页。

起来，那么这种活动当然是完全被玷污的了；海尔曼·泽米希只是迫不得已才注意到这种被玷污了的活动，所以他轻视这种活动的产物，称它不是“结果”，而“只不过是人的糟粕”。因此，马克思、恩格斯认为，作为这种纯粹活动的基础的主体，决不可能是实在的有感觉的人，只能是思维着的精神。这样用“德国方式”来解释的“自由活动”只是那种“无条件的、无前提的自由”的另一种表达形式而已；“真正的社会主义者”关于自由活动的这种空谈，掩盖的是他们对现实社会生产及其运动的无知。

再次，海尔曼·泽米希很可以代表“真正的社会主义者”的一点是，他在食利者和无产者的对立中看出了“社会中的两极”，进而认为这二者“都处在一个发展阶段”，这同样显现了他认识问题的幼稚和肤浅。发现社会对立的存在并不是“真正的社会主义者”的发明，这一现象差不多在一切比较发达的社会生活阶段都存在过的，而且从远古时起，所有的道德论者就广泛地谈论过这种对立，而在无产阶级运动的初期，这种对立又重新被提出。只不过和其他论者不同，“真正的社会主义者”不是用普通的语言，而是用哲学语言说出这种关于无产者和食利者对立的论调；不是用恰如其分的词句，而是用空洞抽象的词句表达这种幼稚的思想。而只用一句哲学语言即“对他们之外的物的依赖”来概括无产者和食利者的共性，进而把他们发展的完全不同的各个阶段变成“一个阶段”，“使历史的一切发展阶段的差异都消失得无影无踪”，这是对历史发展真实进程和阶级社会复杂状况的曲解和误读。

我们知道，像海尔曼·泽米希这样把资产阶级和无产阶级看作同时产生并且共存于同一历史阶段的看法，长期以来在国际共产主义运动中也不乏市场。而马克思、恩格斯是根本不认同这一看法的。相反，他们把无产阶级看作是资本运动和资产阶级革命的后果，而在其产生之初，“和工业资产阶级、小资产阶级还有共同利益”[①]；其成长、变化和发展经历了一个漫长的过程，即使在当时，其内部也存在千差万别的情形，既有法国的共产主义、英国的宪章派和美国的民族改良主义，也有德国“真正的社会主义”。无产

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第547页。

阶级与资产阶级之间、社会主义与资本主义之间，不仅仅是对立关系，更是递进关系。如果没有后者的存在、奠定的基础和取得的进步，就没有前者的产生、变化和发展；资产阶级、资本主义当然要批判、要超越，但无产阶级、社会主义是在既有基础之上的创造和革命，不是从头开始，更不是倒退到它之前；如果只是打着“无产阶级”、“社会主义”的旗号和标签而在生产力发展水准、文明素质和实践行动能力方面却没有达到资产阶级、资本主义的水准，那么这种“无产阶级”和“社会主义”的性质就是很可怀疑的。社会主义是“实际存在着的共产党”的运动，而不仅仅是共产主义文献，更不是“企图从哲学上来理解这类文献的思想”；社会主义的发展是从行动开始的，而不是从“行动的哲学”开始的；社会主义的前景存在于经过斗争风霜、文明雨雪的磨练的广大民众的生活实践中，而不存在于“一知半解的学者和文学家的狭小阶层”的“批判”中，后者“自以为在扭转世界历史的杠杆，而事实上他们只是把自己的幻想纺成一条无限长的线”[①]。

（三）作为共产主义和社会主义归结的人道主义

在驳倒了共产主义和社会主义之后，海尔曼·泽米希认为就可以进入两者的最高统一的阶段和境界——人道主义了。“在人道主义中一切关于名称的争论都解决了。为什么要分什么共产主义者、社会主义者呢？我们都是人。”[②] 这种分析思路被马克思、恩格斯讥笑为如同“为什么要分什么人、兽、植物、石头呢？我们都是物体！”一样可笑。[③]

按照支撑“真正的社会主义者”的这种哲学的解释，人道主义是历史发展的最终目标，是思想史发展的中心线索；如果说在古代只出现过它的“素朴思想”和萌芽情形，中世纪是其“浪漫主义”阶段和形态，那么到

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第550页。

② Herman Semmig: Communismus, Socialismus, Humanismus, Rheinische Jahrbucher Zur gesellschaft Lichen Reform, Nr. 1, S. 169-172, Darmstadt, 1845.

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第551页。

“新世纪”将是“人道主义”一统天下。这样说来，人道主义就成为以前的Humaniora[①]的汇总和真理。不仅如此，“真正的社会主义者”还相信，思想、概念是能够创造世界和毁灭世界的，所有现实的分裂都是由思想、概念的分裂所引起的，他们当然也就会认为某一个人能够通过消灭某种思想、概念而消灭生活的分裂。“经院习气的最后结果就是生活的分裂，而赫斯已把这种分裂消灭了。”循此就不难理解，在现实生活中人道主义“有朝一日会帮助”法国人“代替他们的社会本能”。

海尔曼·泽米希特别强调，“最近两年”德国哲学对人道主义做出了特殊的贡献。“费尔巴哈……开始进行人类学的研究工作，开始通过人来恢复他的……异化了的本质；他消灭了宗教的幻想、理论的抽象、神人；而赫斯却**摧毁了政治的**幻想、他的……能力、他的活动的抽象，即**摧毁了资产**。只是由于赫斯的工作，人才摆脱了最后的、在他之外的力量，并开始具有道德活动的能力。”[②] 过去不把人当作人来看待，在资本统治的时代，只是根据人所拥有的财富来评价他的价值，“他的金钱决定了他的意义”，而现在，在摧毁了看待金钱的这些幻想之后[③]，“人重新恢复了自己的尊严”，于是“开始考虑新的、人类的社会制度”，“对人的本质的认识所产生的自然的、必然的结果已经是真正人类的生活了。”[④]

“真正的社会主义者”还习惯于运用一些特别的字眼，诸如“真正的所有制”、“真正的个人的所有制”、“现实的”、“社会的”、“活生生的”、“自然的”等等所有制，以此来消解现实中的矛盾和对立。比如说，共产主义与私有制世界的对立是一种“最粗暴的对立”，实质上是“拥有财产”和“没有财产”之间的对立。这种对立的消灭被看作是消灭对立的这一方面或另一方面：如果是消灭财产，其结果是普遍没有财产或贫困；或者是建立社会所有

---

① Humaniora是西方古代教学课程的总和，教授这些课程的目的在研究古希腊罗马的古典文化；文艺复兴时代的人文主义者及其继承者认为这些课程是人文教育和修养的基础。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第552页。

③ “从永恒的观点”（sub specie aeterni）来看的金钱，当然只是幻想，所谓“黄金只是幻景”（lór nést qúune chimère）

④ Herman Semmig: Communismus, Socialismus, Humanismus, Rheinische Jahrbucher Zur gesellschaft Lichen Reform, Nr. 1, Darmstadt, 1845, S. 171-172.

制，以消灭没有财产的状况。而实际上这些状况都很难发生，一方面是真正的私有者，另一方面是没有财产的共产主义无产者，他们的对立日益尖锐，而且必然会导向危机。而现在，“真正的社会主义者”作为无产者的“理论代表”还想通过自己的理论活动达到某种结果，他们用“真正的所有制”这样的哲学词句削弱对于这种对立的尖锐性的认识，或者使这种对立模糊起来，甚至使资产者为了保全自己而根据博爱的空想去取媚共产主义者。

仔细甄别就不难发现，这种“真正的所有制”的理论把至今存在着的一切现实的私有制只看成是一种假象，而把从这种现实的所有制中抽象出来的观念看成是这种假象的真理和现实；因而这种理论彻头彻尾是思辨的。这种理论只是更明确地表现了小资产者的观念，这些小资产者的博爱的意图和善良的愿望也就是要想消灭没有财产的状况。尽管马克思、恩格斯深信，这“一小撮德国空谈家是断送不了共产主义运动的”，但还是忧虑这种情况“削弱着共产主义意识的尖锐性和坚定性”，并指出“应当反对一切能够更加冲淡和削弱对于共产主义同现存秩序的充分对立性的认识的词句”①。

阅读海尔曼·泽米希的这篇文章，不禁使人对德国的国民性有了更深切的体会，对此，海涅曾有深刻的描述和自况：“法国人和俄国人占有了陆地，/海洋是属于英国人的，我们的支配权却不用说，/只是在梦的王国里。/在这儿我们掌握着领导权，/在这儿我们就不会被割裂，而其他国家的人民，/却是在平坦的地上发展。”② 马克思、恩格斯更深刻地指出，这篇文章使人再一次认清“德国人的虚假的普遍主义和世界主义是以多么狭隘的民族世界观为基础的”③。“真正的社会主义者”以极其自满的情绪把那些虚无缥缈的王国、“人的本质”的王国同其他民族对立起来，宣布这些王国是全世界历史的完成和目的；他们在一切领域都把自己的幻想看成是他们对其他民族的活动所下的最后判决，他们到处都执行观察者和监视者的角色，自认为自己的使命是对全世界进行审判，断言整个历史过程在德国达到了自己

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第554页。

② 海涅：《德国——一个冬天的童话》，人民文学出版社1978年版，第七章。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第554页。

的最终目的。而实际上，这种傲慢的和无限的民族妄自尊大是同极卑贱的、商人的和小手工业者的活动相符合的。“如果民族的狭隘性一般是令人厌恶的，那末在德国，这种狭隘性就更加令人作呕，因为在这里它同认为德国人超越民族狭隘性和一切现实利益之上的幻想结合在一起，反对那些公开承认自己的民族狭隘性和承认以现实利益为基础的民族。不过，在各国人民那里，现在只有资产者及其著作家中间才可以看到民族保守性”①，而无产阶级已经成长为具有全球眼光和远大志向的新的阶级了。

三、究竟什么是社会主义的“建筑基石”

接下来，马克思、恩格斯分析的是同样刊登在《莱茵年鉴》上的鲁道夫·马特伊的文章《社会主义的建筑基石》。在这篇文章中作者以非常感性的阐述，启发读者去领悟“真正的社会主义”的理论。

（一）消解生活与幸福之间的二重性

文章一开头作者就指出，“幸福”是“过去几千年来的一切愿望、一切运动和一切坚持不懈的努力的最终目的”。人类的历史可以说就是追求幸福的历史，然而在现实生活中却充满了不幸，“当旧世界的大厦倒塌了的时候，人类的怀着自己一切愿望的心在彼岸世界找到了避难所；它把自己的幸福移到了那里。”而这恰是造成人间生活一切灾难的根源。现在要讨论的是，“人能不能重新把人间作为自己幸福的国土来欢迎？他知不知道人间就是他最初的故乡？为什么他继续把生活和幸福分开，为什么他还不消灭把人间生活分裂为两个敌对部分的最后一道障碍？”②

在作者看来，只要转换、用心去寻找，在人生活的自然世界和社会领域就都不难发现幸福的存在。当你奔向“自然的怀抱”的时候，从田野上那些五色缤纷的花朵丛中、从那些高大挺拔的橡树林身上，观察它们在生长、

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第555页。

② Rudolph Matthäi：Socialistische Bausteine，Rheinische Jahrbucher Zur gesellschaft Lichen Reform，Nr. 1，Darmstadt，1845，S. 156-157.

开花，你会蓦然醒悟：这就是它们的生活——这就是它们的欢乐和幸福；当你置身于牧场，看到无数活泼的小动物、飞鸟和马群，你不觉得除了那种已经成为其生活表现和享受的东西之外，它们不知道而且也不希望有其他的幸福吗？当夜幕降临的时候，你遥望星空，知道那些天体按照永恒的规律在无垠的空间旋转，而这种旋转不正显现出生活、运动和幸福的统一吗？总之，可以看出，“所有这些实体在大自然所给予它们的生活能力的修炼和表现中同时也找到了自己的幸福、满足和享乐。”这对人不能有什么启示吗？“难道人不是像其他一切实体一样，也是来自太古世界，也是自然界的创造物吗？难道他不是由同样的物质构成的吗，不是天生就有同样的能使万物具有生活的普遍力量和特性吗？为什么他还在某个人间的彼岸世界中寻找自己的人间的幸福呢？”①

作者所描绘的这样一幅和谐、温馨和幸福的图景并没有被马克思、恩格斯所认可，相反，他们却将其替换成另外一种全然不同的景致：在自然界中，植物和动物之间残酷的竞争；在“高大挺拔的橡树林”中，资本家夺去了小灌木林的生活资料，使它们不得不发出“让我们接近土地、水、空气和阳光！（terra，aqua，aere et igni interdicti sumus！）”的叫喊来抗议；在众多的植物中到处有寄生植物的存在，他们充当着“植物界的思想家”的角色；而在牧场上，“林鸟”同“无数的小动物”之间、青草同“活泼的马群”之间不间断地进行公开的战争；由“无数的天体”组成的星空，既有天上的“封建王国”，也有这个王国中的“佃户”和“贫农”，其中有一些星体如月亮“过着牛马般的生活”（因为同样不让其接近空气和水），无依无靠的“流浪者”彗星也不得不接受等级的划分，那些小行星的碎片则是“暂时的不快的事故”的发生的证明，而像陨石一样坠落下来的“安琪儿”则“羞怯地”穿过星空，直到在某个地方给自己找到一个简陋的藏身之地为止，继而它还会碰到一些不动的星体与其纠缠……

鲁道夫·马特伊呼吁说，“看看田野里的百合花吧，它们不劳动，不纺

① Rudolph Matthäi：Socialistische Bausteine，Rheinische Jahrbucher Zur gesellschaft Lichen Reform，Nr. 1，Darmstadt，1845，S. 158.

织，可是你的天父依然供养着它们。"[①] 马克思、恩格斯则回应说，"是的，看看田野里的百合花吧！看看山羊是怎样吞食它们，'人'怎样把它们摘下来插在自己的钮扣孔上，牧女和驴夫在淫乱时怎样践踏它们！"[②] 同一世界在不同的人心目中有多么大的差异啊！

当然，鲁道夫·马特伊也不是把人看得与自然界完全一样，他同样也注意到二者的区别。他说，"人认识自己，他具有自我意识。可是在其他生物那里，自然的本能和力量是零散地和无意识地出现的，而在人那里，这些本能和力量是结合在一起的，是具有意识的。"但他认为，这二者又是相通的，"人的本性是整个自然界的镜子，自然界在这面镜子中可以认识自己。因而，如果自然界在我身上认识自己，那么我就在自然界中认识自身，在自然界的生命中认识我自己的生命，我们就是这样赋予自然界注入我们身上的东西以生命表现的。"[③]

马克思、恩格斯认为鲁道夫·马特伊的这种论证"是幼稚的哲学神秘主义的典型。"他是从消解生活和幸福之间的二重性这样一种思想出发的。为了证明这一点，他求助于自然界，断言在自然界中不存在这种二重性，并由此得出结论说：既然人同样是自然界的物体，并具有一切物体所具有的共同特性，因此人也不应当有这种二重性。[④] 在这样把自然界神秘化之后，他又把人的意识神秘化，把人的意识变成被他神秘化了的自然界的"镜子"。不言而喻，如果以意识的表现来代表自然界，那么意识就会只是自然界用来观察自己的一面镜子而已。过去是以人只是自然界中的一种物体这一说法为根据来证明"人"应当在自己的范围内消解那种似乎在自然界中不存在的二重性，而现在又根据人只是自然界借以认识自己的一面镜子的说法来证明

---

① Rudolph Matthäi：Socialistische Bausteine，Rheinische Jahrbucher Zur gesellschaft Lichen Reform，Nr. 1，Darmstadt，1845，S. 158.

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第557页。

③ Rudolph Matthäi：Socialistische Bausteine，Rheinische Jahrbucher Zur gesellschaft Lichen Reform，Nr. 1，Darmstadt，1845，S. 158.

④ 对此马克思、恩格斯指出："其实，霍布斯能有更充分权利引用自然界来证明自己的一切人反对一切人的战争（bellum om - nium contra omnes），而黑格尔却能在自然界中看出二重性，看出绝对观念的'放荡'时期，甚至能把动物称为对神的恐惧的具体表现。"参看马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第558页。

这一点。这不是暴露了鲁道夫·马特伊思路的混乱和矛盾了吗?

“人具有自我意识”,这是鲁道夫·马特伊正确地指出来的事实。但他把自然界的单个的生物的本能和力量变成了“自然界”这个概念的本能和力量，认为后者是零散地在前者中“表现出来”的。他把无意识的自然物与有自我意识的人看作是相通的，是为了以后杜撰“自然界”的本能和力量在人的自我意识中的结合。这样一来，人的自我意识就变成了蕴涵在人身上的自然界的自我意识。就是说，自然界在人当中找到自己的自我意识，现在人为了与自然物相区别就在自然界当中去找寻自己的自我意识。在这个思路之下，人当然只能在自然界中找到自己用上述神秘化的方法注入自然界的东西了。这样人就回到了自己的出发点。马克思、恩格斯不无刻薄地将其称为“用自己脚后跟旋转的玩艺儿”,但就是这样一种思路在德国竟然被称为“**发展**”!

（二）第一块建筑基石：个体与总体关系的融通

鲁道夫·马特伊指出，作为一切生命基础的自然界，是一种从自身出发又回复到自身的统一体，它包括自身的一切无数的多样的表现，而在这种统一体之外什么也没有。这是就自然界的总体状况而说的。那么，自然界内部的情形是什么样的呢?“任何现象、任何单个的生命都只是依靠自己的对立面、依靠自己同外界的斗争才存在和发展的；单个的生命只是奠立在同总合的生命的相互作用上面的，同时，由于自己的本性，它同总合的生命联合成一个整体，联合成宇宙的有机统一体。”在统一体中，“一方面，单个的生命在总合的生命中找到自己的基础，自己的泉源和养料，而另一方面，总合的生命企图在不断的斗争中吞噬单个的生命，并把它融化于自身之中。”①

鲁道夫·马特伊还认为，人与自然界是相通、相似的，对自然界的上述理解和解释也适用于人，可以引入到对人与社会关系的观照中。就是说，“人只能在总合生命的范围内，并通过总合的生命才能发展起来。”“按照自己的本性，只有在同其他人们的交往中并通过这种交往，我才能够达到自己

① Rudolph Matthäi: Socialistische Bausteine, Rheinische Jahrbucher Zur gesellschaft Lichen Reform, Nr. 1, Darmstadt, 1845, S. 158-159.

生活的发展，才能达到对这生活的自觉的享受，才能够获得自己的幸福。”“单个的生命和普遍的生命之间的对立，在社会中同样也成为有意识的人的发展的条件。在不断斗争中，在向作为限制性力量与我对立的社会的不断反抗中，我发展起来，并获得自决，获得自由，而没有自由就不可能有幸福。我的生命是不断解放的过程，是对有意识的和无意识的外部世界的不断斗争和胜利，我力求使外部世界服从自己，利用它来享受自己的生活。因而，自卫本能、对个人幸福、自由、快乐的追求乃是生命的自然的、即合理的表现。”“因此，我要求社会使我能够在它那里夺回我的快乐和幸福，要它对我的斗争欲望开辟活动场所。像单个植物要求土壤、热度、阳光、空气和雨水来生长枝叶、花朵和果实一样，人也想在社会中找寻全面发展和满足自己的一切要求、倾向和天资的条件。社会应当赋予人以争取自己幸福的机会。至于他怎样去利用这种机会，他怎样安排自己和自己的生活，这要由他自己、由他的个性来决定。我的幸福是什么呢，这个问题除了我自己，任何人都不能够解决。”①

作为“社会主义预言家”的圣西门临死的时候对其学生说：“我毕生所追求的就是如何保证所有的人的天资得到最自由的发展。”② 他的这句名言在鲁道夫·马特伊这里获得了阐释和论证。

可以看出，鲁道夫·马特伊解决这一问题的逻辑是：先把自己的思想强加于自然界，然后又试图在人类社会中看到这些思想的实现；之前他曾把单个人被宣布为自然界的镜子，而现在则是整个社会被宣布为自然界的镜子；进而就可以根据强加于自然界的各个观念做出关于人类社会的进一步的结论了。

怎么评判鲁道夫·马特伊这种论证呢？

首先，他对自然界与人类社会之间所做的这种类比是“空洞的”。“自觉的生命”同“不自觉的单个的生命”、人类社会同自然界究其实是相异乃至相对的。鲁道夫·马特伊没有深入考察社会历史的发展，所以不清楚为什么

① Rudolph Matthäi: Socialistische Bausteine, Rheinische Jahrbucher Zur gesellschaft Lichen Reform, Nr. 1, Darmstadt, 1845, S. 159-160.

② 《圣西门选集》第3卷，商务印书馆1997年版，第261页。

在任何时代社会都不是自然界的正确反映，反而抽象地认为“社会是同个人对立的限制性力量”等说法可以运用于一切社会形态。

其次，他不理解个别性与普遍性之间的真实关系。他没有把“总合的生命”、自然界和人类社会看作其赖以构成的“单个的生命”、自然物和个人之间的相互作用，而只是把前者看作同后者发生特殊的相互作用的另外一种特殊的存在罢了。就是说，他不知道它们之间的关系其实是个别性与普遍性之间的关系，只是认为给这两个范畴赋予各种不同的名称，并且说这两个范畴是对立的，因而调和这种对立是非常需要的。这说明他的哲学思维根本没有达到黑格尔的水准。

最后，他关于个体对总体的权利和要求的说法更是一种谵言妄语。由于鲁道夫·马特伊只是从逻辑上承认“单个的生命”对“总合的生命”的权利，因此他得出结论说，满足需要、发展天资、对自己的爱等等乃是“生命的自然的、合理的表现”；由于他把社会看成是自然界的镜像，因此得出结论说，在迄今存在过的一切社会形态中，这些生命的表现获得了充分的发展和对其合理性的承认。但是，反观社会的真实情况，我们却发现“在现代社会里”，生命的这些合理的、自然的表现却“常常受到压抑”，并且“通常只是因此而变坏，变为反常现象、畸形状态、利己主义、罪恶等等”。[①]由此可见，社会毕竟不符合自己的“原型”，不符合自然界，所以他就“要求”社会依据自然界来安排自己，这就像作为“单个的生命”的处于热带的椰子树要求作为“总合的生命”的自然界在北极地区给它提供“土壤、热度、阳光、空气和雨水”一样可笑。换言之，单个人对社会的要求是由形而上学的两面即个别性与普遍性的虚构的相互关系所引申出来的，而不是由社会的现实发展所产生的。希望构成社会的个人可以保持自己的“独自性”，同时却又要求社会来一个只有在他们自身发生变化后才会发生的变化。这是多么一厢情愿的想法啊！

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第562页。

（三）第二块建筑基石：个体与个体之间关系的和谐

马克思、恩格斯首先引用了德国童谣中的一句叠句："Und wer das Lied nicht weiter kann, Der fang' es wieder von vornen an."（"谁不能把这首歌唱下去，/就让他再从头唱起。"）来讽喻这一部分鲁道夫·马特伊仍在重复上面关于个别性与普遍性的空洞词句，不同的是他给予两个范畴以更多具体名称，前者按次序体现为：自然界、无意识的总合生命、有意识的总合生命、普遍生命、世界的机体、包罗万象的统一、人类社会、共同性、宇宙的有机统一体、普遍幸福、总合福利等等，而与此相适应，后者则有以下这些名称：无意识的和有意识的单个生命、个人幸福、自身福利等等。马克思、恩格斯还通过几段文字的对比[①]，说明"第二块'建筑基石'比第一块'建筑基石'并没有什么新的内容。"[②]

那么，为什么还要把它作为新的"建筑基石"呢？马克思、恩格斯分析说，这是"由于在法国社会主义者那里遇见了égalité，solidarité，unitédes intérêts〔平等、团结、利益一致〕这些字眼，所以我们这位作者企图把这些字眼德国化"[③]。而以下一段话表明作者实际上是想在总体的社会中解决个体与个体之间的关系：

"作为社会的一个有意识的成员，我在其他每个社会成员中认识到和我不同的、和我对立的、但同时依赖于共同的存在基原并且来自同一存在的和我相等的本质。我认识到每一个人都是由于本身的特殊性而同我对立、又由于本身的普遍性而同我相等的人。因此，承认人类平等，承认每个人生存的权利，是以一切人所共有的对人的本性的意识为基础的，正像爱、友谊、正义以及一切社会美德是以对人类自然联系和一致的感觉为基础的一样。如果我们一向把它们称为义务，要求人们来履行这些义务，那么在不是以外界的

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第564—565页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第565页。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第565—566页。

强制为基础的、而是以对内在人类本性的意识即理性为基础的社会中，它们就变成了生命的自由的、自然的表现了。因此，在符合于人类天性的、即合理的社会中，一切成员的生活条件应当是相同的，也就是说应当是普遍的。”①

与“以外界的强制为基础”的现代社会不同，作者标榜一种“以对内在人类本性的意识即理性为基础”的理想的真正社会。此外，鉴于当时社会财富的积累已经达到一定的程度，鲁道夫·马特伊还谈到个别的福利和总合的福利，提出：“我促进总合的福利，也就是促进自身的福利；我促进自身的福利，也就是促进总合的福利。”“单个生命和普遍生命之间的这种两极的关系表现为它们有时互相斗争，互相敌对，而有时又互相制约，互为基础。”“因此，最终的结果是单个生命和总合生命的有意识的统一，是和谐。”“有机社会的基础是普遍的平等，它通过个人和普遍之间的对立发展为自由的和谐，发展为单个幸福和普遍幸福的统一，发展为社会的公共的和谐，发展为普遍和谐的镜象。”②

在马克思、恩格斯看来，上述说法的一个最重要的症结在于任何判断都缺乏历史性的佐证。首先，一切人所共有的关系在这里成了“人的本质”的产物、人的本性的产物，而实际上，这些关系像平等、团结等意识一样是历史的产物。其次，作者认为“一切社会美德”是以“对人类自然联系和一致的感觉”为基础的，他不知道这种所谓“人类自然联系”是每天都在被人们改造着的历史产物，举凡“封建义务”也好，奴隶制也好，或者历来的一切形式的社会不平等现象也好，在任何一个后来的革命者看来，都显得多么惨无人道和违反自然！再次，作者指认现在的社会是依靠“外界的强制”的，但他所理解的“外界的强制”不是一定的个人的带限制性的物质生活条件，而只是国家的强制，即“刺刀、警察、大炮”，而在马克思、恩格斯看来，这些东西绝对不是社会的基础，只不过是社会本身分裂的结果而已。

① Rudolph Matthäi: Socialistische Bausteine, Rheinische Jahrbucher Zur gesellschaft Lichen Reform, Nr. 1, Darmstadt, 1845, S. 161-162.

② Rudolph Matthäi: Socialistische Bausteine, Rheinische Jahrbucher Zur gesellschaft Lichen Reform, Nr. 1, Darmstadt, 1845, S. 163-164.

（四）第三块建筑基石：作为个体自由自觉活动的劳动

鲁道夫·马特伊说："人和自然界的斗争是以两极的对立、以我的特殊生命和自然界的普遍生命的相互作用为基础的。当这一斗争表现为自觉活动的时候，就叫作劳动。由此可见，劳动就是人的一切自觉的活动，他力求通过这种活动使自然界在精神和物质方面服从自己，以便向自然界夺取自己对生活的有意识的享受，利用自然界来达到自己在精神上或肉体上的满足。"同时他认为，劳动应该是享乐。"当生活在自己的一切表现中，当生活在所有修炼和表现自己的力量和能力的时候都应当得到享乐和满足，所以由此可以得出一个结论：劳动本身应当是人类天资的表现和完善，劳动应当提供享乐、满足和幸福。因此，劳动本身必然要成为生活的自由表现，从而成为一种享乐。"与劳动的这种情形相应，"劳动产品应当同时既促进劳动者、个人的幸福，又促进普遍幸福。这一点是通过相互作用，通过一切社会活动的相互补充来实现的。""劳动作为提供享乐同时也促进普遍福利的自由活动，乃是劳动组织的基础。"①

对于他的这种推理，马克思、恩格斯认为，"要把上面那短短几行字中所有不合逻辑的地方揭示出来而又不使读者感到厌烦，是很困难的。"但他们还是做了如下的评判：

首先，鲁道夫·马特伊的思路是先从事实出发得出一个抽象概念，然后宣称这个事实是以这个抽象概念为基础的。这是给自己装上一副"德国人的深思的和思辨的姿态"的一种最便宜的方法。举个例子，对于"猫吃老鼠"这样一个"事实",鲁道夫·马特伊进行了这样的"反思":猫是自然界，老鼠是自然界，猫吃老鼠=自然界吃自然界=自然界自己吃自己。结果，这一简单明了的"事实"就被"哲学地描写"为：猫吃老鼠是以自然界自己吃自己为基础的。这样，人和自然界的斗争就被他用这种方法神秘化了。

其次，随着人和自然界的斗争的神秘化，人对自然界的自觉的活动也被他神秘化了：他把这种活动看成是这一现实斗争的纯粹抽象观念的表现。结

① Rudolph Matthäi：Socialistische Bausteine，Rheinische Jahrbucher Zur gesellschaft Lichen Reform，Nr. 1，Darmstadt，1845，S. 164-165.

果，“劳动”这个普通的字眼就被他偷用来作为这全部神秘化把戏的结果，就是说，劳动是从关于人和自然界的纯粹抽象的观念中构想出来的，因此，“用来给劳动下定义的方法既适合于而又不适合于劳动发展的一切阶段。”[①]说其“适合于劳动发展的一切阶段”是就其在下定义时仍然注意到劳动是人对自然界的活动而言的，这在任何阶段都是适应的；而说其“不适合于劳动发展的一切阶段”是就其把这种活动解释为“自觉的活动”而言的，谁都清楚，劳动发展史迄今为止很少呈现出人“表现自己的力量和能力”、拥有“享乐、满足和幸福”的阶段。

再次，鲁道夫·马特伊为了要证明作为“生活的表现”的劳动应当提供享乐，便假定生活在自己的**每一个**表现中都应当提供享乐，由此得出结论说，在作为“劳动的表现”的生活中也应当提供享乐。这是“用义释的方法把假设变成结论”,“又把结论本身篡改了”。他从“生活在自己的一切表现中都应当得到享乐”这一点中得出结论说，作为生活的表现之一的劳动“本身应当是人类天资的表现和完善”,就是说又是生活的表现和完善。这等于说，**劳动应当是劳动本身**、**“必然要成为”劳动本身**。从形式逻辑上说，这种定义者与被定义者之间的同语反复、循环论证根本是不允许的，因而是错误的。至于说到这段话的内容，他根本解释不清楚为什么劳动以前没有成为它应当成为的东西，为什么它现在就应当成为这样的东西，或者说为什么它应当成为那种直到现在都由于必然性而还没有成为的东西。至此我们明白了，为什么“人的本质同人和自然界之间的两极对立”直到现在“还没有得到解释”？因为缺乏历史意识和深刻的社会体认的鲁道夫·马特伊对此根本解释不清。

最后，他关于劳动产品公有制的共产主义原理的“科学论证”不过是颂扬竞争和分工的经济书中所谈的东西的模糊不清的翻版而已，只是因为嵌入了“幸福”一词而变得不那么坚定了；至于他把“劳动”看作是劳动组织的基础的说法，则是把话说反了，因为既然劳动只是应当和必然成为“提供享乐等等的自由活动”,但目前还不是这样的自由活动，还需要发展和

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第570页。

提升，而这又必须在一定的组织、环境和条件下进行，那么倒不如说，劳动组织等是其“作为提供享乐的活动的劳动”的基础。显然，作为一名“真正的社会主义者”，他对这种劳动发展的实践和过程并不感兴趣，对他来说，只要有了作为这种自由活动的“劳动”这一概念就已经是足够的了。

总体上看，通过对“真正的社会主义”形成、流变过程和实质的揭示，并深入分析这一派别思想代表的具体论述，马克思、恩格斯再次确认，“共产主义是用实际手段来追求实际目的的最实际的运动”①，是现代社会变革的表现和产物。它不能靠“哲学论证”、思想演绎和“美文学描摹”，其“建筑基石”不是抽象的自然与社会、“生活与幸福之间的二重性”的消解、不是虚幻的“人类的特性的完全体现”，而是从“最粗暴的关系”和“粗暴的对立”的社会出发的；“禁锢于意识形态之中”、试图通过“哲学概括和阐释”来使其理论和体系精致化、科学化的做法，根本无助于问题的解决和实质性推进。这些对于我们总结国际共产主义运动的经验教训、推进对社会主义的认识和理解是有深刻的启迪意义的。

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第236页。

第十九章

社会主义史：理解与叙述

就思想史研究而言，经常会面临一些很尴尬的处境，比如，由于我们一般并不能与思想家本人直接进行交流，甚至绝大多数情况下根本就生活在不同的时代、国度和文化环境中，因此往往只好借助其文本来理解和把握其思想；而我们知道，文本与思想之间并不完全是一一对应的关系，用中国古代名家“言意之辩”的话说，“言尽意”的情形其实是比较少的，“言不尽意”乃至“言不由衷”、“王顾左右而言他”的状况都难以避免；既然如此，根据文本而引申和推导思想，就有可能导致错位和失误，这是思想史研究者必须警惕的事情。更为糟糕的情况是，由于各种特殊原因，我们甚至连思想家本人的文本也没有阅读过或者不能阅读，只好借助“第二手”的材料来进行推测、揣摩和判断，这就使我们出错的几率会更高，把握到的思想更不牢靠！当然，这并不意味着，运用后一种方式完全不可能达到目的，这只是警示我们，在对思想家的生平、文本与思想之间关系的考察，对“第二手”材料关于原始文本内容转述的甄别，对不同人物、事件和学派的描述和判断等问题上要更加小心，研究基础的不牢实只能靠关注细节、描述客观和判断审慎来弥补。

以上言说未免太抽象了，在本章中我们以《德意志意识形态》第二卷第四章对“真正的社会主义”历史编纂学的批判为例，来分析马克思、恩格斯如何处理这一类问题以及对于我们的启示。我们先来分析对圣西门学说理解和叙述的部分。

一、文本与思想的理解和叙述

马克思、恩格斯评论的是作为“真正的社会主义者”的格律恩的一本书《法兰西和比利时的社会运动》,其中必然涉及对大名鼎鼎的圣西门及其学说的梳理和评论。在这里格律恩遵循了从文本中概述思想的路数，但他却蹈入了我们前文所说的“更糟糕的情况”:他“连一本圣西门主义者的著作也没有读过”,他依据的主要资料来自施泰因，而施泰因依据的主要资料又来自路·雷博。因此，戳穿他叙述中的把戏，需要甄别四组材料：(1) 圣西门本人的陈述，主要是出自在奥伦德·罗德里格出版的《圣西门全集》和1830年5月19日出版的周刊《组织者》中圣西门的自传；(2) 雷博从圣西门原著中进行了摘录而写成的《略论最新的改革家或社会主义者》; (3) 施泰因援引自雷博的材料而写成的《现代法国的社会主义和共产主义》; (4) 格律恩在《法兰西和比利时的社会运动》中的叙述。马克思、恩格斯通过对比，说明同一事件经过层层转述发生了怎样的变形和曲解，从而揭露了格律恩叙述中出现舛误的原委。

马克思、恩格斯首先评论的是格律恩对圣西门《一个日内瓦居民给当代人的信》中的思想理解和叙述。这是圣西门的处女作，1802年写成，1803年在巴黎匿名出版，包括了《第一封信》、《朋友的意见》、《复信》[①]、《第二封信》。

关于这本小册子的思想主旨

马克思、恩格斯指出，格律恩认定这本小册子的思想主旨是论述一种“新的社会组织”,而且用这样的概括来表达圣西门的期许：“精神权力在学者的手中，世俗权力在所有者的手中，选举是普遍的。”[②]

我们对照圣西门的原著就会发现，无论是马克思、恩格斯还是格律恩，在这里都是有些错位或差池的：第一，格律恩在这里谈的并不限于这本册子

① 这是该小册子中篇幅最长的部分。

② K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845, S. 85.

的“主要论述”，而是基于圣西门思想整体而言的，因为上述第一、二句话最完整的表述不是出现这本小册子中，而是在其另一部重要著作《实业家问答》中表达的[①]，只是在这本小册子的《第二封信》中有一个注说：“精神权力一旦为学者所掌握，世俗权力便自然而然地降到次要的受尊敬的地位。”[②] 需要指出的是，奥伦德·罗德里格版还将这一注删去了，所以马克思、恩格斯的说法是不准确的。第二，根据我们下文的分析，如果退一步说第一、二句的意思在这本小册子中也不能说完全属于空穴来风，那么第三句表明的就是格律恩的错位了：他把“普遍的选举”扩展到未来社会“一般的选举”，而圣西门所指的却是“牛顿协会”[③] 中的选举。

圣西门的阶级、阶层划分

格律恩在转述圣西门关于社会中阶级划分时，说了这样的话：“要知道，从抽象的学问的观点来看，‘所有者’（Eigentümer）和‘任何人’（Jedermann），这还是不同的东西。”[④]

而在施泰因和雷博的书里，没有用 Jedermann 这个词，而是直接用了法语 tout le monde（“一切人”）。施泰因这样说：“在他[⑤]那里，除了 savants〔学者〕之外，还分别出现了 propri étaires〔所有者〕和 tout le monde〔一切人〕。诚然，这两个词还没有被一道真正的界限隔离开来……然而，即使在这种模糊的形象下，tout le monde〔一切人〕已经包含着这样一个阶级的萌芽，即 classe la plus nombreuse et la plus pauvre〔人数最多和最贫困的阶级〕的萌芽，理解和提高这个阶级，在以后成了他的理论的基本倾向；的确，这部分人民当时只是潜在地存在着。”[⑥]

---

① 参看圣西门：《实业家问答》，《圣西门选集》第2卷，商务印书馆1979年版，第155页。

② 圣西门：《一个日内瓦居民给当代人的信》，《圣西门选集》第1卷，商务印书馆1979年版，第26页。

③ 圣西门十分崇拜牛顿，他说：“我已把牛顿安置在我的身边，我委托他教育和指挥一切星球上的居民。由人类的二十一名当选人组成会议，将取名牛顿协会。”这是圣西门逐步实现其所设想的社会组织的初步计划。参看圣西门：《一个日内瓦居民给当代人的信》，《圣西门选集》第1卷，商务印书馆1979年版，第23页。

④ K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845, S. 87.

⑤ 指圣西门。

⑥ L. Stein: Der Socialismus und Communismus des Heutigen Frankreichs, Leipzig, 1842, S. 154.

那么，圣西门本人是怎么论述的呢？在这本小册子的《复信》中他这样说："我把人类分成三个阶级。第一个阶级，是……由学者、艺术家和一切有自由思想的人所构成的阶级，它高举着人类理性进步的旗帜前进。第二个阶级的旗子上写着：**不进行任何改革**！凡不属于第一个阶级的有财产的人，都属于这个阶级。第三个阶级是在**平等**口号下联合起来的人们，它包括人类的其余一切成员。"①

这样我们就清楚了，圣西门的阶级划分是：（1）savants〔学者〕和artistes〔艺术家〕以及一切有自由思想的人；（2）革新的反对者，即propriétaires，因为他们不属于第一个阶级；（3）surplus de I'humanitéque se raille au mot：Egalite〔在**平等**口号下联合起来的其余的人〕。这三个阶级构成tout le monde〔一切人〕。而施泰因则简略而又错误地将这三个阶级解释为：（1）savants〔学者〕；（2）propriétaires〔所有者〕；（3）tout le monde〔一切人〕。如果说施泰因这还只是一些"小的漏洞"的话，格律恩的转述可以说是"荒唐无稽"了，"丝毫不了解原著"的他不仅将三个阶级缩减为两个，而且更子虚乌有地虚构出一个Jedermann来。这表明，施泰因和格律恩都没有准确而深刻地理解圣西门阶级划分的类型、标准及其蕴涵。

对一段有关妇女参加选举的话的理解

格律恩还说："圣西门在自己的一本著作中说了一些深奥莫测的话：妇女将被允许投票，她们甚至可以被委任。从这粒几乎不结果的种子里产生了一切关于妇女解放的古怪的叫嚷。"②

格律恩在这里有点故弄玄虚了，这里所谓"一本著作"正是《一个日内瓦居民给当代人的信》，至于"妇女将被允许投票，她们甚至可以被委任"③，则并不是也算不上什么"深奥莫测的话"，他不过是圣西门谈及牛顿协会选举时的想法；而最后一句评论性质的话，当然不见诸圣西门的著作中

---

① 圣西门：《一个日内瓦居民给当代人的信》，《圣西门选集》第1卷，商务印书馆1979年版，第10页。

② K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845, S. 94.

③ 陆楼法先生译为："妇女可以参加选举，也能当选"，意思更明白晓畅。见圣西门：《一个日内瓦居民给当代人的信》，《圣西门选集》第1卷，人民出版社1960年版，第23页。

而是来自施泰因，后者在引证这段话时加上了以下的意见："他的以后的观点的一切迹象，甚至他的学派的观点的一切迹象，甚至他的关于妇女解放的最初思想都处于萌芽状态。"[①] 格律恩把施泰因所说的"萌芽"变为"种子"，并且认为，关于妇女解放的学说就是从这里产生出来的。这就是他的臆测和无知了。

圣西门思想的演进和变迁

在《一个日内瓦居民给当代人的信》之后一直到写作《实业家问答》时，圣西门的思想经历了一个比较大的变化，施泰因和雷博都注意到了这一点，格律恩据此妄自猜测，想找出二者之间的差别乃至矛盾之处，在他看来，"这个矛盾就在于：《实业家问答》要求承认 travailleurs〔工作者的〕权利。"但是，如果他读了圣西门本人的著作，那么他所找到的就不会是"这个矛盾"。

那么，这种变化究竟是什么呢？借用格律恩的语言，就是《一个日内瓦居民给当代人的信》中已经包含的一种观点的"种子"，后来与其他观点一起在《实业家问答》中得到了进一步的发展。马克思、恩格斯举了一个例子，原来圣西门有一个语焉不详、甚为笼统的说法："将来所有的人都要工作。"[②] 后来他细化了这一思考：举凡各个阶层，贫穷者工作以养家糊口自不必考虑，其他群体特别是富人呢？于是他做了进一步阐释："如果他的〈富人的〉脑子不适合于劳动，那就强迫他用手工作；因为牛顿一定不会在这个行星上留下……一些自愿在作坊中成为没有用处的人的工人。"[③]

可以看出，这种变化就不是一种前后矛盾，而是一种深化和发展。

接下来马克思、恩格斯分析的是格律恩对圣西门另一部重要著作《实业家的政治问答》的评论。

需要首先说明的是，圣西门以"实业"做书名的书实际上有三部，均

---

① L. Stein: Der Socialismus und Communismus des Heutigen Frankreichs, Leipzig, 1842, S. 154. 施泰因专门加了一个注释，强调指出，在奥伦德·罗德里格版中，由于进行论战的考虑，编者用黑体字把这段话印了出来，作为圣西门著作中维护妇女解放的唯一的一段话。

② 陆楼法先生译为："一切人都应当劳动"。见圣西门：《一个日内瓦居民给当代人的信》，《圣西门选集》第1卷，商务印书馆1997年版，第24页。

③ 圣西门：《实业家问答》，《圣西门选集》第2卷，商务印书馆1997年版，第155页。

在巴黎出版，最早的是出版于 1817—1818 年的《实业》，第二本是出版于 1823—1824 年的《实业家问答》，第三部才是出版于 1832 年巴黎版的《实业家的政治问答》。施泰因、格律恩对这些著述名称的原委不很清楚，所以经常出现引证上的混淆，比如施泰因在谈《实业家的政治问答》的时候通常是将其视为《实业家问答》来引证的，而格律恩先生根本就不知道在《实业家的政治问答》之外圣西门还有一本叫做《实业家问答》的书。此外，格律恩对这本书的轻率态度也是需要注意的，这本书在圣西门的著述中篇幅算是比较长的，翻译成中文有 200 余页，但格律恩声称要“专门”（ex officio）谈这本著作，却只写了十行字！

再论阶级划分

格律恩谈到圣西门在这本著作中维护劳动的统治的思想时写道：“在他[①]看来，现在世界分为闲人和实业家。”[②] 他的这种表述来自施泰因，但施泰因指的却是后来圣西门学派中安凡丹的观点[③]。而在《实业家的政治问答》中圣西门所谈到的是三个阶级的划分，即封建阶级、中间阶级和实业阶级（classes féodale, intermédiaire et industrielle）。由于没有阅读过原书，所以格律恩再次在阶级划分上错误地转述了圣西门的思想。

关于《实业家的政治问答》的核心内容

格律恩认为，圣西门此书的核心内容在于劳动的统治，因此他用这样的话对这本著作进行了总结：“共和主义说的是一切为了人民，一切通过人民；而圣西门说的是一切为了实业，一切通过实业。”[④] 这后一句话来自施泰因的这样一种说法：“既然一切都通过实业而发生，那么一切也就应当为它而发生。”[⑤] 但格律恩忘记了在施泰因书的第 160 页他特意加了一个注释说，在圣西门 1817 年所写的《实业》一书中就有这样的题词：一切通过实

① 指圣西门。

② K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845, S. 85.

③ 施泰因的原话是：“现在社会仅仅是由闲人和工作者构成的。”参见 L. Stein. Der Socialismus und Communismus des Heutigen Frankreichs, Leipzig, 1842, S. 206.

④ K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845, S. 85.

⑤ L. Stein: Der Socialismus und Communismus des Heutigen Frankreichs, Leipzig, 1842, S. 165.

业，一切为了实业（Tout par l' industrie，tout pour elle）。这表明，施泰因谈的实际上是圣西门15年前的看法，而格律恩竟错误地引证这些早期著作的题词来概述后来已经发生了很大变化的思想，这再次证明，他根本没有读过《实业家的政治问答》。

关于《实业家的政治问答》的意义

格律恩写道："自由竞争是一个不纯的、混乱的概念，这个概念包含着斗争和贫困的新世界，即资本与劳动之间的斗争和被剥夺了资本的工人的贫困的新世界。圣西门澄清了实业的概念，把它归结为工人的概念，他陈述了第四等级，即无产阶级的权利和怨言。他应当废除继承权，因为它对于工人，即实业家来说已经是无权。这就是他的'实业家问答'的意义。"[①] 他还说："圣西门确立了无产阶级的权利，他已经提出了新的口号：实业家、工人应当上升到权力的第一级。这是片面的，但每个斗争都带有片面性；谁不片面，谁就不能斗争。"[②] 这段话中的几层意思分别是怎么来的？这需要甄别一下。

首先，提醒格律恩注意圣西门的意义的还是施泰因，但他对意义本身的表述却与格律恩不同。他的说法是："圣西门的真正的意义就在于，他预见到这种矛盾[③]的必然性。"[④] 其次，说"圣西门澄清了实业的概念，把它归结为工人的概念"的意思，可能来自施泰因关于圣西门在《实业家的政治问答》中"是从产业工人的概念谈起"的介绍。再次，至于说圣西门认为自由竞争是"不纯的、混乱的概念"，则是格律恩"绝对荒唐的胡说"，反衬出他关于自由竞争和实业的概念确实是很"不纯的、混乱的"，因为圣西门根本没有这样的观点。最后，硬说圣西门要求废除继承权，并断言圣西门想把名副其实的工人即无产者"上升到权力的第一级"，这说明格律恩不仅"不满足于这种胡说，还想公开撒谎"。如果参看施泰因和圣西门原书就会发现，

---

① K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845, S. 87.

② K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845, S. 88.

③ 指资产阶级与劳动者之间的矛盾。

④ L. Stein: Der Socialismus und Communismus des Heutigen Frankreichs, Leipzig, 1842, S. 169.

论及这些说法施泰因谈到是圣西门的学生米歇尔·舍伐利埃①，而在圣西门那里，实业家除了工人以外还包括 fabricants，négociants〔工厂主、商人〕，总之，包括一切实业资本家，而他甚至主要就是向这些资本家呼吁的。后者在《实业家的政治问答》的第一页上表述得很清楚。这些再次表明，格律恩既没有弄清楚施泰因书的内容又没有读过圣西门的著作，就根据道听途说"用美文学的笔调"来妄加评断了。

关于圣西门学说与政治经济学的关系

格律恩说："圣西门在自己的《实业家问答》中试图叙述实业的历史，同时还提出其中包含有国家的要素。因此，老师本人②为政治经济学打下了基础。"③ 这段话也来自施泰因的说法："……圣西门转而从实业对国家权力的关系上来叙述实业的历史。"④"他第一个意识到在关于实业的科学中包含着国家的因素……不可否认，他已经成功地提供了重要的推动力。因为只是从他开始活动时起，法国才有'政治经济学史'。"⑤ 尽管当谈到"关于实业的科学"中的"国家的因素"时，施泰因自己也糊里糊涂，但是他意识到国家的历史和国民经济的历史有极密切的联系，说明他具有"正确的敏感性"。⑥

上述两段话的差异在于，施泰因认为，圣西门提出了关于实业的科学中的这个国家因素，从而**为政治经济学的历史打下了基础**；但格律恩却把施泰因的"国家的因素"（staatliche Moment）改成"国家的要素"（staatliches Element），并且删掉施泰因原有的比较具体的材料，从而把这个思想变为无

① 施泰因说："米·舍伐利埃还是以极大的同情来谈论实业家……但是，和老师不同，在这位学生看来，实业家已经不是无产者；他把资本家、企业家和工人统一到一个概念中去，即把闲人列入了只应包括最贫困和人数最多的阶级的那个范畴。"参看 L. Stein：Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs，Leipzig，1842，S. 102.

② 这是格律恩在谈到圣西门学派——圣西门的后继者的时候说的话，这里的老师指的是圣西门本人。

③ K. Grün：Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien，Darmstadt，1845，S. 99.

④ L. Stein：Der Socialismus und Communismus des Heutigen Frankreichs，Leipzig，1842，S. 165.

⑤ L. Stein：Der Socialismus und Communismus des Heutigen Frankreichs，Leipzig，1842，S. 170.

⑥ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版，第594 页。

稽之谈，并且迫使圣西门**为政治经济学本身打下基础**。再明确些说，施泰因认为，圣西门把经济学变为国家的，即变为国家经济学，这是前现代的政治经济学的发展阶段，表明现代经济学的历史已经开始，或者说国家经济学为政治经济学打下了基础，但它还不是现代的政治经济学；但格律恩的说明显现国家经济学已经是政治经济学的组成部分，经济学在圣西门以前就已经有了，现在则进入了它的科学、现代形态。马克思、恩格斯不无讽意地说"在这里显示了他那高超的臆测能力"①，果不其然，正如根据他的理解，圣西门的学说为政治经济学奠定了基础一样，他在另一处的说法表明，这一学说也为科学社会主义奠定了基础，格律恩是这样说的："他②包含着……科学社会主义，因为圣西门的整个一生都在寻求新的科学！"③

《实业家的政治问答》这本著作遭遇到的就是这么"认真的德国式的批评"！

最后，马克思、恩格斯分析的是格律恩对圣西门1825年出版的另一部作品《新基督教》的评论。

如同对前两本著作一样，格律恩照例从施泰因和雷博的书对此书的观点作了一些摘录，"并以美文学的笔调加以修辞润色，从而无情地打乱了这些摘录之间的彼此联系着的环节"④。马克思、恩格斯对此的分析也相当简单，只举了一个例子来说明格律恩根本没有读过此书就妄自叙述和评论。

格律恩说："圣西门想建立一种适合于历史上那些有机时期的统一世界观，他显然把有机时期和批判时期对立起来。按照他的意见，从路德时代起，我们生活在批判时期的环境中；圣西门打算论证新的有机时期的开始。由此便产生了新基督教。"⑤

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第595页。

② 指圣西门。

③ K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845, S. 82.

④ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第595页。

⑤ K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845, S. 88.

首先，以“有机时期”和“批判时期”的视角来划分历史并把二者视为相互对立的阶段的，是圣西门学派的门徒巴札尔[1]，而“圣西门在任何时候和任何地方都没有”这样的看法；这里格律恩显然是把在施泰因和雷博那里关于圣西门学派的论述与圣西门本人的思想混淆起来，从而杜撰出了以上的论断。

其次，圣西门在《新基督教》中认同路德对宗教的批判，但认为他的实证的、阐述教义的学说还不够完善；而这同样不能推导出从路德时代起人类就进入了“批判时期”，圣西门从来不用这样的概念，也没有这样的思路。

最后，格律恩对雷博等人维护圣西门的声誉、认为“不能用普通的尺度来测量”其一生的评说很不以为然，指责他们是“道德的庸人”，回敬说可以反过来利用这些“用坚固的、优良的橡木做的”、且可将其“当作珍贵的礼品收下的”尺度“测量”这些“庸人的脊背”：格律恩的拟喻这样矫饰、词句这般豪迈，似乎表明他比他的评论对象要高明；但奠基于误读、曲解乃至虚构基础上的评论实际能有什么效果呢？

通过对上述细节的甄别，不难看出，由于格律恩“连一本圣西门主义者的著作也没有读过”，只好撇开圣西门的原著、借助施泰因等人的书来叙述圣西门的生平，所以造成了他经常是“不仅抄袭了施泰因的错误，而且自己又从施泰因的含糊的句子中制造了新的错误”。特别不能令人容忍的是，“为了掩盖自己的抄袭行为，他只摘引一些最明显的事实，但是去掉了事实的特性，割断它们在年代上的联系，取消了它们的全部根据，甚至删掉了最重要的中间环节”。这样，在他的笔下，圣西门的沸腾的生活变成了一系列怪癖和偶然事件，比当时法国任何一个繁华的省份中的任何一个农民或者一个投机商的生活还乏味。此外，他还“故意粗心大意地删节、省略、歪曲和颠倒词句”，“为了使人难以和原著对照，人为地制造混乱；在他从他的先辈那里援引的引文中，略去了由于他不熟悉原文而不大了解的单字和整个句子；借助一些含糊不清的句子来杜撰和渲染引文；背信弃义地攻讦他所抄袭

---

① 巴札尔、安凡丹、罗德里格：《圣西门学说释义》，商务印书馆2009年版，第12页。

的人。”他具有一切“抄袭者那种内心不安的一切特征”。[①]

马克思、恩格斯的分析真是切中肯綮、入木三分。19世纪40年代的格律恩是这样，如今在这浮躁的时代，学术泡沫泛滥，情况能有多大改变呢？马克思、恩格斯的揭露仍显得振聋发聩！

二、是什么影响着思想家分析问题的深刻性

任何命题的提出都有特定的言说界域、语境和内涵，脱离开这些方面抽象地强调其意义，往往会造成很多误解，甚至有将其绝对化、普适化的倾向和危险，这种情况下，这些命题的价值和真理性就会不同程度地被稀释乃至遭到消解。比如，我们耳熟能详的一句话，“提出问题比解决问题更重要”，很多人都在讲，但可能不在少数的人并不知道这是爱因斯坦在《物理学的进化》一书中提出来的，他指的只是“数学上或实验上”的问题[②]。而在远要复杂得多的社会历史领域，我们常见的事实是，问题非常明显地摆在论者面前，但不同的人对它的理解和分析却很不一样，经常会显现出准确与差池、全面与片面、到位与离谱、深刻与肤浅等方面的差异和分野，更不用说对这些问题的处理和解决了。是什么影响着思考者分析问题的深刻性？为什么触及了社会问题却不能达至问题的本质？这是值得我们深究的问题。

为了说明以上的问题，我们接着分析“真正的社会主义”历史编纂学批判中关于傅立叶主义的部分。

我们不妨把这一部分论述设置成一个“思想讨论会”的形式。讨论的主题：社会主义者该如何理解资本扩张以来出现的社会现象及其解决之途？参加人：“空想社会主义者”傅立叶、“真正的社会主义者”格律恩和“历史唯物主义者”马克思、恩格斯；具体议题：（1）对“人的本质”能否给

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第587页。

② 爱因斯坦的原话是：“提出一个问题比解决一个问题更为重要。因为解决一个问题也许是一个数学上或实验上的技巧，而提出新的问题，新的可能性，从新的方向看旧问题，则需要创造性的想象力，而且标志着科学的真正进步”。见爱因斯坦、英费尔德：《物理学的进化》,湖南教育出版社1999年版，第13页。

予一种“心理学上的解释”？(2) 量化和计算是否可以成为一种社会研究方法？(3) 什么是现代社会的“表现”和“基础”？(4) 如何理解生产与消费的一致性问题？会议程序：傅立叶较为系统地阐述了他的看法，格律恩对其观点进行了概括、转述和评论；马克思、恩格斯先是认为格律恩对傅立叶学说理解上存在偏差，接着一一检视了他的转述的客观、全面性问题，最后通过分析和批判“对当代的斗争和愿望做出当代的自我阐明”。[①]

(一) 改弦易辙未能保证格律恩分析的准确和到位

《德意志意识形态》第二卷第四章评论的是格律恩的一本书《法兰西和比利时的社会运动》。尽管这只是格律恩计划写作的多卷本社会主义史的序篇，但他对法国社会主义和共产主义理论从圣西门、傅立叶及其学生直到蒲鲁东的历史发展还是进行了比较粗略的勾勒、描述和评论。马克思、恩格斯感兴趣的是他描述的细节是否真实和确切，因为在他们看来，这是他们进行再分析和再评论最重要的依据。

与研究圣西门的学说却没有参阅圣西门本人著述不同，格律恩对傅立叶主义的批判倒是从傅立叶的著述出发的，然而，这也没有保证他的批判的准确和到位。他搞不清楚在傅立叶众多的著述中什么才是其最重要的作品及其思想，反倒是施泰因第二手的叙述仍然影响甚至左右着他的判断和思路，我们在其阐释中所看到的也大都是施泰因早已较详细地叙述过的东西，而不是傅立叶本人独特的思想。

我们举格律恩对傅立叶的《关于四种运动和普遍命运理论》一书思想的阐释为例。他除了从这部书中翻译过来几处谈爱的片断、重复在傅立叶很久以前就已经不知有多少著作家谈论过的关于道德的期盼[②]外，根本没有关注过作为傅立叶思想中最核心的对现代农业和实业的批判；至于傅立叶对商业的评论，他也只满足于从该书《政治经济学的发生和关于商业的争论》

---

① 马克思：《致阿尔诺德·卢格信（1843 年 9 月）》，《马克思恩格斯文集》第 10 卷，人民出版社 2009 年版，第 10 页。

② 格律恩说：“在傅立叶看来，道德不外是想压制人的情欲的一个有系统的企图。”（此话见 Ch. Fourier：Théorie des quatre mouvements et destinérales，Paris，1841，p. 47）我们可以想一想，作为与空想社会主义完全不同的思想体系的基督教的道德观不也是如此吗？

一章的“序言”中翻译了几个一般性的原理；而对法国革命的叙述是傅立叶此书的重点，最需要认真阐释和分析。但很遗憾，格律恩仅仅从这部书和另外一部名为《论家务农业协作》中摘录了几段，并引用了施泰因的著名的文明表，除此之外，没有任何自己的评判。这样，作为傅立叶思想中最重要的部分“就被非常仓促地、极为肤浅地用二十八页逐字逐句的翻译叙述出来，而且这些翻译，除少数例外，都只是一些最一般和最抽象的东西”[①]。最后，格律恩把施泰因在某种程度上强调过的一些重要思想，诸如 travail répugnant〔讨厌的劳动〕和 travail attrayant〔诱人的劳动〕之间的对立，完全放到最次要的地位，对此，马克思、恩格斯一针见血地指出：他是“把重要的和不重要的东西混杂起来”了。[②]

更进一步是关于傅立叶总体思想的概括。格律恩也非常明白，傅立叶不同著述中的思想构成一个“体系”[③]，因此，把贯穿在各处的深刻见解叙述出来当然是“绝对必要的”。应该说，这是一个更为烦难的工作。而格律恩在这方面所做的工作同样使我们感到失望：他仍然是从傅立叶的原著中逐字地翻译了一些引文，然后又杜撰了一些“美文学式”的词句来进行描述和评价；他根本没有或者说不想证明，傅立叶是怎样写出这些书的、他和他的学生又如何把它们编成丛书、这些丛书的内部结构该如何理解和把握等等。而在马克思、恩格斯看来，“这些结构，也像黑格尔的方法一样，要想加以批评，首先就必须指明它们如何构成，从而证明你掌握了它们”[④]。

（二）对“人的本质”的一种“心理学上的解释”

格律恩看到，社会主义并不是资本主义兴起之后的产物，相反，“在人类历史上，社会主义者辈出”。但是，很明显，现代社会主义者较之先贤又

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第604页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第604页。

③ 马克思、恩格斯认为，在施泰因所引证过的休罗阿的著作中对这个体系已作了较全面和较好的叙述。

④ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第605页。

是有相当大的差别的，那么怎样将他们区别开来呢？“对于鉴别他们之中的每个人来说，重要的只是他对人的本质的理解。”为什么呢？“因为人的本质就是一切中的一切。”而“人的内在本质在现实中、在实践中体现出来。内部的东西也一定会在外部表现出来。因此，内部的和外部的之间的差别一般应被消除”[①]。

格律恩的这种做法是“真正的社会主义者”惯常的路数，实质上“只是把关于人的本质的思想悄悄塞给每个人，并且把社会主义的各种阶段变为人的本质的各种哲学概念”，把社会主义史解释成一种“**非历史主义的抽象**”。马克思、恩格斯说：“德国人如此令人难以置信地夸耀自己关于人的本质的智慧”，殊不知，对于“人的本质”“三个普遍特性——悟性、心灵和意志——的承认从亚里士多德和斯多葛派时起就已是尽人皆知的了。”[②]

但是，这里问题的关键，或许并不在于“人的本质”这个概念，而在于不同时代的人所理解的这一概念的具体内涵。在现代人心目中，“亚里士多德和斯多葛派”时代所流行的关于“悟性、心灵和意志”等观念已经是一种非常遥远而陌生的东西了；即如傅立叶，他“也诉诸这个人的本质”，但他是“按照自己的方式”用“十二个欲望表”[③]来向我们揭露人的本质的。所以，这里就需要认真分析一下，把人“分为”十二种欲望的做法与当代的社会变迁和时代境遇相比是否是准确、到位的。

格律恩强烈质疑“这个表的完备性”，“认为它是有缺陷的”。他反问道：“这一打欲望是否能向我们解释清楚什么是人？”答案是：“根本不能”[④]。但

① K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845, S. 190.

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第606页。

③ 傅立叶对将情欲分为五种感觉情欲（味觉、触觉、视觉、听觉和嗅觉）、四种依恋情欲（友爱、虚荣心、爱情和血缘关系）和三种分配情欲（神秘、轻浮和组合），共计12种，在其所著《几种普遍命运路线的说明·关于命运的一般概念》第12、13节、《经济的新世界或符合本性的协作的行为方式》第1编对此有详细的阐发，见《傅立叶选集》商务印书馆1997年版，第1卷第109—120页、第3卷第74—79页。

④ K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845, S. 205.

在这里傅立叶指的不是数量，不是说十二种欲望还不够，而是说它们并没有表征出对人的本质的当代理解；他甚至说“完全可以只指出五种感觉来”，但问题是“在这些感觉中包含着整个的人，只要能说明它们，只要能够解释它们的人的内容就行了”；再极端点说，“人甚至完全包含在一种感觉中，包含在感性中，他的感觉不同于动物的感觉”；就是说，重要的是必须看到，人的感受性具有人的而不是动物的性质！①

就实质看，傅立叶的“欲望论”不过是对人的本质的一种“心理学上的解释”，而格律恩的上述批判使我们看到他“如何第一次试图从费尔巴哈的观点”即从现实的感性世界出发触及傅立叶思想的症结；这不仅使傅立叶式的解释显得多余，同时也是对那些试图从心理学角度理解社会复杂问题的思路的一种颠覆。

但是，这并不意味着格律恩对人的本质的理解业已达到了现代水准。格律恩所强调的那个“包含”在真实的个体唯一的特性中、并且被哲学家根据这一特性来加以解释的“整个的人”，同样是一种幻想；他不是从其现实的历史活动和存在来加以观察，而是从其某种不同于动物的另一特征中引申出来的“人”，只是“人的一般”或“一般的人”；他所看重的所谓“人的内容”也完全不依赖于现代的生产阶段和现实的人们的交往。我们看到，格律恩可以毫不费力地批评傅立叶对爱的解释，因为他在判断其对现代的爱的关系时，也是以傅立叶用来为自己创立关于自由恋爱的观念的那些幻想为根据的。

还必须指出的是，仅仅就上述一个方面来概述傅立叶对人的理解，既不全面，也谈不上深刻。比如，格律恩没有研究过傅立叶的教育观点，而在马克思、恩格斯看来，那里才是傅立叶体系的精华，“并且包含着最天才的观测”；他也看不清楚制约现代婚姻制度的关键因素，认为“从消灭婚姻出发还是从消灭私有制出发，都无关紧要”，甚至希望不要“从资产阶级社会中目前实际存在着的婚姻瓦解的形式出发，而从另一种婚姻瓦解的形式出发”过渡到新型的“爱的社会”，然而在傅立叶那里这一切却“只是从生产的改

① K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845, S. 205.

造出发的。"① 两相比较，孰重孰轻、孰深刻孰肤浅，不是显现出来了吗？

（三）"数学的社会主义者"问题

阅读傅立叶的著述，往往会发现一个现象，即他在研究问题包括社会现象时经常会"做各种'数学'尝试"，即进行量化或计算处理。以上所论述的"十二个欲望表"就是很好的例子，此外，他在论述资本主义是一种"每个人对全体和全体对每个人的战争"的制度、幻想通过宣传和教育来建立一种以"法郎吉"为其基层组织的社会主义社会的时候，都运用了很多数据来说明和推断。比如，他设想"法朗吉"通常由大约一千六百人组成，在那里有一座叫做"法伦斯泰尔"的建筑物，中心区是食堂、商场、俱乐部、图书馆等。建筑中心的一侧是工厂区，另一侧是生活住宅区。"法朗吉"是招股建设的。收入按劳动、资本和才能分配。傅立叶幻想通过这种社会组织形式和分配方案来调和资本与劳动的矛盾，从而达到人人幸福的社会和谐。他还幻想，在"法朗吉"中，人们每天吃五顿饭，最穷的人每天也可以吃四十样菜，而人的寿命延长到一百四十四岁。②

对傅立叶的上述思路，格律恩感到非常奇怪，所以特将其称为"数学的社会主义者"。与其相反，对社会问题，格律恩是擅长"用美文学式的、掺合着黑格尔传统的"思辨来反对"数字化"的。在他看来，数恰恰是某种不确定的东西："什么是一？一不会静止不动，它将成为二、三、四"；"数杀害了一切本质的和现实的东西"，谁能说清楚"什么是一半的理智、三分之一的真理？"他还为"在有机发展的情况下，数失去了理智"，傅立叶是"在计算你的不正常的味觉的分子"，而"被如此残酷迫害的文明是以无情的九九表为基础的"。最后，他极端地说："谁把数当作物的尺度，他将成为利己主义者，——不，他已经是利己主义者。""傅立叶的整个组织计划只是以利己主义为基础的……傅立叶正是文明利己主义的最坏的表现"③

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第607页。

② 参看傅立叶：《未来的道路·关于保障制度》，《傅立叶选集》第2卷，商务印书馆1997年版。

③ K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845, S. 203 \ 204 \ 206 \ 208.

我们知道，即便高度关注现代社会中的主体性因素和非线性状态，马克思、恩格斯也始终是把对社会现象的定性分析与量化统计结合起来的。他们特别重视傅立叶对生活环境的描摹及其提出的“吸引力”概念，他们提醒格律恩：没有量化、没有计算“就不可能更准确地确定”自然关系和社会关系。如果说，傅立叶的分析中确实不免有其主观的臆造和幻想的话，那么，马克思、恩格斯更愿意把这些论述看作“傅立叶天真幽默地用人的生活的宏伟想象来和复辟时期人们的庸碌无为的习气相对抗”[①]；可惜的是，格律恩只从这一切当中抓住那些最天真的方面，再给它加上道德的庸俗的注释。可见，他并不理解傅立叶的用意和用心。

（四）现代社会的“表现”和“基础”

傅立叶抨击资本主义制度，但并不主张革命。他曾对法国大革命提出责难，说：“如果四十年前人们就知道协作，那么就可能避免革命。”对法国人向来不屑一顾的格律恩对此反问道：“为什么杜尔哥[②]大臣知道劳动权利，而路易十六的头仍然从断头台滚下来？要知道，利用劳动权利来偿还国债，要比利用鸡蛋来偿还容易。”[③] 这是不是表明，看到革命必然发生的格律恩的思考就比否定革命的傅立叶深刻呢？不是的。格律恩这里忽略了一个问题，“即杜尔哥所说的劳动权利是自由竞争，而要确立这种自由竞争，就必须实行革命。”[④]

还有一个事例可以佐证，看到傅立叶的症结的格律恩并不比傅立叶更高明。在对傅立叶的工作做总结时，他说，傅立叶根本没有对“文明”作

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第608页。

② 杜尔哥（Anne-Robert-Jacques Turgot，1721—1781），法国政治家和经济学家。出身于巴黎一个贵族家庭。先后在路易学院、圣叙尔皮斯神学院、索邦神学院学习。曾任代理检察长、法院裁判长、利摩日州州长、海军大臣、财政大臣。马克思称他是“给法国革命引路的激进资产阶级大臣”,“试图施行法国革命也采取的措施”（马克思：《经济学手稿（1861—1863）》,《马克思恩格斯全集》第33卷，人民出版社2004年版，第41、42页）。著有《关于财富的形成和分配的考察》、《集市与市场》、《基金》等。

③ K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845, S. 203 \ 204.

④ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第609页。

"彻底的批评",因为这些"批评只涉及文明的各种表现，而没有涉及它的基础；作为某种现存的东西，文明被形容得可厌又可笑，但没有对它的根源进行研究。不论是政治还是宗教都没有受到批判，因此人的本质仍然是未经考察的。"[①] 从中我们可以看出，格律恩是把现实的生活关系说成是现代社会的"表现",而把宗教和政治说成是这些表现的"基础和根源"。这就是说，较之于"法国空想社会主义者"对现实的描绘，格律恩所代表的"真正的社会主义者"是"把德国哲学家的思辨词句作为最高真理提出来，而且竭力把自己的对象，即人的本质，同法国人对社会的批评的结果联系起来"[②]相对抗的。而在已经实现了向历史唯物主义转化的马克思、恩格斯看来，格律恩表述的纯粹是一个"陈旧的命题":如果宗教和政治被当作物质生活关系的基础，那么在最终意义上一切都会归结为对"人的本质"的研究，即归结为人关于自身的意识。而这是马克思、恩格斯思想发轫时期的思考，现在他们已经大大超越了这种认识。

（五）生产与消费复杂关系再辨正

马克思、恩格斯把格律恩关于生产和消费的观点及其论证放到这一部分的最后来评论，并且说"这是'真正的社会主义'给格律恩先生的遗训"[③]。

格律恩在这一问题上的看法是："在理论上和在外部现实中，生产和消费可以在空间和时间中彼此分开，但是按其本质来说，它们是没有区别的"[④]；就是说生产就是消费，反之亦然。更值得注意的是他对这一观点的论证。他特地举了烤面包、做衣服和读书等几个例子来讨论。按照通常的理解，烤面包这种"最普通的手工工作",对于烤面包者本人来说当然是生产，对于其他吃面包的人来说就是消费，而格律恩认为，对于烤面包者本人来说

① K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien. Darmstadt, 1845, S. 209.

② 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第609页。

③ 马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第610页。

④ K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845, S. 191.

它也是消费，因为他也需要面粉、水、牛奶、鸡蛋等等；而吃面包也是在生产，即它会逼迫社会提供“磨粉机、酸面槽、炉子乃至犁、耙、链子、磨粉机的齿轮、细木工制品、石匠的制品”[①] 等等。同样的推论原则，穿鞋和穿衣服当然是消费了，但对于鞋匠和裁缝来说不是生产吗？当然也可以说，他们生产的时候也是在消费；书是“造纸厂、印刷厂和装订工人生产的东西”、花费了他们的劳动[②]，读书就是读者在消费他们多年劳动的产品，但这时候读者什么也没有生产吗？比如，他也许会产生新的思想乃至写作和出版新的书，进而带动新的纸张、活字、印刷油墨、装订工具等的生产；如果不只一个人读书，还有另外一千个人也在读，那么由于众多人的消费就会生产更多新的版本，也引发发行新版本所必需的一切材料的生产。这些思考促使格律恩更加坚定了自己的看法：“总而言之，工作和使用是没有区别的。只有我们的颠倒的世界把它们彼此割裂开来，在它们之间放上价值和价格的概念，并用这种概念把人和社会分为两半。”[③]

生产和消费确实是现代社会最复杂的问题之一，注意到这个问题的重要性，这是格律恩思想跟上时代发展的体现；但是他在这一问题上的观点既不客观，更不深刻，在逻辑上是混乱的，其现实动机和影响是负面的。在现实生活中，生产和消费并不是“没有区别的”，相反，往往处于互相矛盾之中；这显现出他的“理论”与“外部现实”的错位。他还试图说明二者的因果关系是其统一的条件，比如，如果没有大礼服和面包的生产，就不可能有大礼服或者面包的消费，这个观点当然是新的、准确的；但是，问题的关键是，在现代社会中生产大礼服、鞋子、面包的人却缺衣少粮、食不果腹，而这些物品的消费者中却有相当一部分人不事生产！再比如，格律恩曾“用一种经典式的、美文学式的、意识形态的语言”问道：“有人认为，享用咖

---

① K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845, S. 191. 在这里格律恩举的例子与他想说明的问题之间是不匹配的，他扯得太远了，其实要说明吃面包也是在生产最到位的论据是，这是吃面包者维持自己生命的正常发育和健康发展的行为。生产、消费云云应当指的是同一主体的活动。

② 在这里格律恩把作为精神文化载体的书混同于日常生活中使用的其他产品了，他竟然排除了写作者作为书的生产者主体独一无二的工作和劳动！

③ K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845, S. 192.

啡、糖等等纯粹是消费；然而，难道这种享用在殖民地那里不是生产吗？"①如果这就是消费和生产统一的依据和例证，那么在这里同样可以发问的是：在殖民地那里，对于从事"生产"的黑奴来说，他们究竟能"享用"（"享受"②）到什么？显然不是咖啡、糖等的滋味而是鞭子的滋味！在这种"享用"中他们究竟"生产"了什么？别人的"消费品"和施于己身的"毒打"！这里不难看出，格律恩对于生产和消费二者关系的这种"浮夸"的解释很可能成为对现存社会的辩护。

我们还可以做进一步的辨析。如前所述，格律恩已经认识到，为了消费就应当生产，在生产的时候要消费原料。这多少触及现代经济运行中需求与供给之间的关系，就是说，他意识到，人的消费即需求会产生新的供给。但是，很显然，第一，他忘记了，这样的需求应当是有效的需求，人应当为其所需要的产品提供等价物，以便由此引起新的生产③。第二，他忘记了，现在生产面包是用蒸汽磨，而从前是用风力磨和水力磨，更早的时候是用手推磨，生产面包的这些不同的方式完全不取决于吃面包这一简单的行为，在这里我们看到的是生产的历史发展！第三，他没有想到，随着这些不同的生产阶段产生的还有生产和消费之间的各种关系，以及二者之间的各种矛盾。如果不研究这些生产方式中的每一种方式和以此为基础的整个社会制度，就不可能了解这些矛盾，而这些矛盾只有通过这种生产方式和这种制度的实际改变，才能得到解决。

仔细的考察会发现，生产和消费的一致性是很多"真正的社会主义者"一直在谈论的议题。起初的意思是：活动本身应当提供享受（当然，在他们那里这纯粹是一种幻想的观念），而在这里这种一致性被格律恩解释为：

---

① K. Grün：Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien，Darmstadt，1845，S. 192.

② 双关语：Genuβ 有"享用"之意，也有"享受"之意。

③ 当时很多经济学家也关注过消费和生产的密切联系，探讨过需求和供给的绝对同一性，但他们是想证明，永远不会有生产过剩；再往前追溯，自从出现了可以不事物质生产的贵族、僧侣、食利者等等，不是一直在以各种方式证明说他们也是在生产的吗？但是，所有这些人都没有像格律恩这样经常说一些逻辑不通的话（突出表现在论述生产、消费时将所属主体无原则地经常转换）和庸俗的话（诸如满足于讲"没有皮革就制不出皮鞋"这样一些貌似"真理"的废话）。

“消费和生产从经济学上来说应当彼此抵消”①，不应当有超过直接消费需要的剩余产品，如有这样的情况，显然一切运动都会停止。所以他傲慢地责难傅立叶，说他想以生产过剩来破坏这种一致性。但格律恩忘记了，生产过剩只是由于它影响产品的交换价值才引起危机，然而不仅在傅立叶那里，就是在格律恩所建立的那个十全十美的世界中也看不见这种交换价值。

这样，我们就可明白，格律恩在“真正的社会主义”思想发展中所做的工作及其意义：为了重复和证明关于生产和消费一致性的原理，格律恩是采纳了政治经济学关于需求和供给的最庸俗的原理；而为了利用需求和供给这两个概念来达到自己的目的，他删去了其中必要的中间环节，从而把它们变为最纯粹的幻想。例如，他在谈到蒲鲁东的时候写道：“如果你宣传消费者的社会自由，你就会得到生产的真正平等。”②“在人们真正团结一致的情况下，甚至每个人的消费都以一切人的消费为前提这个原理也会成为真理。”③ 对此，马克思、恩格斯评价道：“没有比这种宣传更容易的了！”④更准确地说，是没有比这种宣传更空洞、更幻想同时无聊的了！

那么，究竟该怎么看待生产和消费的一致性呢？不同观点争论的实质何在呢？我们知道，在竞争的范围内，每个人的消费或多或少地（Plus ou moins）是以一切人的不断的消费为前提的，正如每个人的生产以一切人的生产为前提一样。但问题只在于，这种情况是如何发生的，怎样发展的。由于格律恩对于生产和消费的真实关系一无所知，所以他只好躲到“真正的社会主义”的最后避难所——人的本质——中去，仅仅用关于人的消费、关于对“消费的真正本质”的认识的道德公设来回答这个问题。这样，他必然不以生产为出发点，而以消费为出发点。如果从生产出发，那么就应当考虑生产的实际条件和人们的生产活动；如果从消费出发，那么可以满足于

---

① K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845, S. 196.

② K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845, S. 433.

③ K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845, S. 432.

④ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第614页。

宣称现在人们不“像人一样地”消费、满足于关于“人的消费”、满足于用真正消费的精神进行教育的公设以及诸如此类的空洞词句，而丝毫不去考虑人们的现实的生活关系和他们的活动。在这里，马克思、恩格斯甚至不无激愤地把“那些以消费为出发点的经济学家”称为“反动分子”，因为“他们忽视了竞争和大工业的革命方面”①；而格律恩与他们是一样的，他虽然触及了现代社会的问题，但根本没有与这些问题的重要性相匹配的宽广视野、分析深度和解决之道，反而某种程度上起着混淆、误导乃至阻碍的作用。

通过以上诸方面的辨析和比较，“空想社会主义者”、“真正的社会主义者”与“历史唯物主义者”之间，面对同样的时代问题所采取的思路和所进行的分析的差别和高下，看得不是很清楚了吗？

三、“德国人”怎样撰写“法国”思想史

除了以上所言，马克思、恩格斯对“真正的社会主义”“历史编纂学”的批判，至少涉及如下问题：思想家、文本与思想之间的复杂关系；思想史的理解、叙述和评论；作为专题的社会主义思想发展的“内史”和“外史”；不同国别、不同语种的史料的引用、选择、翻译和诠释；实证材料的收集、选择与哲学解释原则和方法的界域等等。这些是在20世纪大行其道的“历史解释学”中出现的关键性问题，如果不认真地解读这一文本，谁会想到马克思、恩格斯以自己的方式对此做过思考、探索和阐释呢？反过来，倘若能给予客观地梳理、概括和分析，马克思主义哲学研究的新视域、新内容不是藉此可以得到拓展（而又不是由外部、由当代“强行植入”）吗？本节着重分析其中关于法国18世纪社会主义思想史的部分。

在这一部分中，马克思、恩格斯评论的仍是作为“真正的社会主义”代表人物的格律恩的一部书《法兰西和比利时的社会运动》。在此书中，格律恩以《劳动组织——18世纪的回顾》一章展开他对傅立叶以后的法国社会主义史的述评。从解释学的角度看，格律恩的写作所面临的问题在于：他

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第615页。

是一个德国人，要撰写一部法国当代专题思想史；而在当时，不仅他书中所涉及的人物、流派的著述俱在，而且用法语写作、梳理这段历史的书也已经出版；这样，他从哪里选择、甄别和引用权威的史料呢？他如何叙述和分析这些思想呢？他的书能超越法国学者的史识和见解吗？他凭什么超越呢？

我们知道，德国的社会运动虽然不发达，但德国人向来却自认为有极高的哲学素养和理论分析能力。格律恩也是如此。所以他一上来就先贬低了法国当时的社会主义者一番，说他们都是“低能儿”，“从自己本身中没有产生任何一点思想”。他还特别挖苦地对这些人分别做了评论，说在他们之中，雷博“不算很坏，只是有点愚蠢”；而塞伊“更加愚蠢”，但“他是一个有学问的人”；至于卡贝则“目光短浅”，他的“使命早已完成”。[①]所以，格律恩“打算用彻底的、纯粹德国式的、历史的论证来唤起法国的劳动组织者对自己的本质的意识”[②]，这是他观照和统摄法国社会主义史上人物、流派的中心线索。

然而，在马克思、恩格斯看来，格律恩所采取的这样一种“角斗士的姿态”，不过是虚张声势，他们在这一部分以详尽的文字对照的方式，说明他的写作是以各种或明显或隐讳的手法，对当时很有名的《伊加利亚旅行记》“作了一次最惊人的抄袭”，而该书的作者即他斥之为“使命早已完成”的卡贝则被赋予了一种“新的使命——用一些任意摘录的引文为格律恩式的德国18世纪社会主义运动史制造一个法国的‘背景’”。[③]

究其实，卡贝本人对社会主义也并未进行过专门而深入的思考，尽管他把社会主义者称为“我的被保护人”，但对哪些人可以归属、又有哪些人不应归属于这一理论体系和社会运动，他的认识相当模糊和混乱。“他的目的决不在于描绘整个共产主义[④]”理论和实践的历史发展；相反，按照他的处

① K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845, S. 260.

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第616页。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第616页。

④ 这里必须指出的是，到写作《德意志意识形态》时，马克思、恩格斯对“社会主义”和“共产主义”这两个概念各自所指称的含义还没有形成非常明确的见解，因此也就没有做严格的区分，经常并用或者混用，有时甚至认为“社会主义”是比“共产主义”更高级的阶段，这与他们后来的看法是不同的。

理方式，某个人如果说过诸如“反对货币，反对不平等、财产，反对社会弊端”等有利于共产主义的话，不管是郑重其事的还是“偶尔失言”的，那么他就会抓住这句话，“不必分辨历史真相”，甚至“把对这些人不利的供词变为有利的”，将其收集起来，“鼓着掌并以含有讽刺味的善意”向资产者说：“请听，请听，难道他不是共产主义者吗?”在《伊加利亚旅行记》的第12、13章中，这种做法显现得尤其明显，他十分零乱地援引了一些所谓“权威人士”的言论，不做区分地把诸如孟德斯鸠、西哀士、拉马丁甚至基佐等人一律说成是共产主义者，并且说他们都是“出乎本愿地”（malgré eux）归入这一行列的；他不无得意地说：Voilà mon communiste tout trouvé!〔看，我又找到了一个共产主义者!〕①

按理说，颇为自负的格律恩对卡贝的这种做法是看不上的，他本应以更全面、更权威的文献为依据展开自己的论述，但马克思、恩格斯接下来的考证表明，在写作此书时他一直埋头于阅读卡贝的这些引文，丝毫也没有怀疑它们的正确性；更有甚者，他还给在卡贝著作中出现的这些著作家之间勾勒了一种特殊的联系，并且“用青年德意志派的美文学式的”方式将其叙述出来，以此“浇拌这堆混合物”。②

（一）写作思路：掠过古代历史而“只讲18世纪”

格律恩为《劳动组织》章的开头写了一段引言式的说明，指出：“社会思想不是从天上掉下来的，它是有机地、通过逐渐发展而产生的”③，但他不准备“叙述它的全部历史”，索性撇开“从印度人和中国人开始，然后转向波斯、埃及和犹太，并在希腊人和罗马人那里”出现的关于社会意识的起源，也不想查究之后的基督教、新柏拉图主义和教父学的理论、考察中世

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第616—617页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第617页。

③ K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845, S. 261.

纪和阿拉伯人的思想以及研究宗教改革和近代哲学的发展，“我只讲讲18世纪”[①]。

对照一下《伊加利亚旅行记》,就会发现，这样的思路和对这些阶段的划分基本上都来自卡贝，在该书的第470页（第2版）这些阶段大都罗列到了，但随后从第471到第482页卡贝还是用11页的篇幅简略地叙述了这些阶段思想发展的大致情形，以便为以后的叙述提供历史前提和理论铺垫。而格律恩将这些都舍弃掉了。

当然，在这里格律恩也不是没有自己独特的地方，概有两处：一是他所谓“社会思想”在卡贝的书中是表述为“集体制”和“财产共有制”;二是他所提及的阿拉伯人的社会意识在卡贝那里却是没有的，不知他指的是什么。

（二）洛克：特定时间段的思想记录与代表性观点的推断

洛克是叙述法国思想史绕不开的人物。为此，格律恩转述[②]了他的一段话来概述其社会思想：“谁要占有超过满足自己要求所必需的东西，他就是越出了理性的界限，并违犯了起码的正义，就是盗取别人的财产。任何的盈余都是篡夺，穷人忍饥挨饿的样子应当在富人的内心引起良心的苛责。发抖吧，腐化堕落、挥霍无度、贪图享乐的人们！要知道，不幸的、丧失了必需品的人总有一天会真正认识到人的权利。欺骗、背信弃义、自私自利造成了财产不平等，财产不平等造成人类的不幸，同时，一方面把一切苦难和财富堆集在一起，另一方面把一切灾难和贫穷堆集在一起。”[③]

以上所引的话在洛克的著作中并不是在一处讲的。卡贝在书中对此也都做了摘引，但他与格律恩不同的地方，一是他指明了其出处即洛克所著的《市民政府》；二是他将这些话分成两段来引用，开头和中间加了提示语：“请听吧，洛克在其名著《市民政府》中高呼”、“请听，他还写道”;三是在

---

① K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845, S. 261.

② 说“转述”是由于格律恩引用了以下的话但没有加引号，也没有指明其出处。

③ 转引自K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien. Darmstadt, 1845, S. 261.

引完这段话后他引申了一句话："因此哲学家应当把货币的使用看作是人类发明能力的最有害的臆造之一。"① 格律恩则把这句话也当作是洛克说的了，由此可见，他的转述来自卡贝而不是他阅读洛克著述后自己选择的。

但是，无论是格律恩还是卡贝，把这些话作为洛克社会思想的最典型、最重要的表述却都是错误的、不符合实际的。按照上述引文，自然可以得出洛克是"货币制度的反对者"②、"货币和一切超过需要的财产的最开明的反对者"③ 的结论。但就其思想总体看，洛克恰好是货币制度的最早的捍卫者、是积极主张对流浪者和穷人进行严惩的方案的支持者甚至是赞助者、是为资本主义经济制度辩护和论证的现代政治经济学的先驱之一。④

由此看来，在思想史研究中，认真甄别思想家的文本与思想、文本中的某段论述与其思想的总体情形、特定时间段的思想记录与其代表性、典型性观点的阐述之间的复杂关系，是多么必要和重要！

（三）博胥埃和普芬多夫：如何使思想叙述得完整、准确和到位

格律恩也不是完全专注于18世纪、专注于法国来处理史料，比如，他从卡贝的书中注意到与此相关的17世纪的两个人，一个是法国的博胥埃（Bossuet），另一个是德国的普芬多夫（Puffendorff），于是他对他们的观点做了转引。但对照卡贝原书，会发现二者又存在如下的不同：

一是卡贝先谈普芬多夫，而后谈博胥埃；而格律恩是先谈博胥埃，而后谈普芬多夫。二是卡贝对普芬多夫的叙述相当完整，说"他在关于自然法和国际法的著作中驳斥了霍布斯和格劳修斯关于君主专制政体的学说，宣布自然平等、博爱、财产共有，并且承认私有制是人的制度，它产生于友好的分割，分割的目的是保证每个人特别是工作者有固定的财产，不管是共同的

---

① Cabet：Voyage en Icarie，roman philosophi que et social，Paris，1842，p. 407.

② K. Grün：Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien，Darmstadt，1845，S. 264.

③ K. Grün：Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien，Darmstadt，1845，S. 266.

④ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第619页。

或分开的，因此，他也承认现在的财产不平等是一种非正义性，这种非正义性**只是**由于富人的无耻和穷人的怯懦而**正在**引起其他的不平等。”[①] 而格律恩遗漏前面的部分，只引用了最后一句话，而且将其错译为：“……这种非正义性**可能**由于富人的无耻和穷人的怯懦而引起其他的不平等。”[②] 因此，马克思、恩格斯说：“他的那些修改就已使人感到惊讶”，实际上“把这句话翻译得毫无意义”了。[③] 第三，格律恩对二人的介绍很不准确和到位：他按照法国人错误的缀字拼写普芬多夫的德国名字，而他的这位被卡贝称为“德国的自然法的教授、斯德哥尔摩和柏林的国务参事”的同胞，被其看作“只是由于一首席勒的讽刺诗而闻名的”的人；此外，卡贝介绍博胥埃是“莫斯地方的主教博胥埃，法国太子的太师”，而格律恩则只称其为“僧侣”。两相比较，马克思、恩格斯感慨地说：“原来这个目光短浅的法国人卡贝不仅比格律恩先生较透彻地研究了自己的同乡，而且较透彻地研究了德国人。”[④]

（四）卢梭：哪些论述是其思想中“最重要的地方”

卡贝和格律恩都“急于转而介绍18世纪的伟大的哲学家”，卡贝是从孟德斯鸠开始的，而格律恩为了弄通孟德斯鸠则从描写“18世纪的立法天才”——卢梭开始，在他看来，“卢梭是激进的政治家，就像孟德斯鸠是立宪的政治家一样”。

我们看他对卢梭言论的征引情况。

格律恩引用了卢梭的两段话，一段是：“最大的灾难已经到来，必须保护穷人，约束富人……由此可见，只有当大家都有某些东西，但谁也没有过多的情况下，社会财产对人们才是有利的。”另一段是：“自然界已使一切

---

① Cabet：Voyage en Icarie，roman philosophi que et social，Paris，1842，p. 486.

② K. Grün：Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien，Darmstadt，1845，S. 270.

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第620、619页。

④ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第620页。

财富成为公共的……在分配的时候，每人所分得的一份就成为他的财产。”此外，他还在这中间加了一句评论，说“在卢梭必须回答当野蛮人进入社会从前的财产发生了一些什么变化这个问题时，他含混不清，并且表现出很大的思想动摇。”①

再对照一下卢梭、卡贝的书，就会发现，格律恩这里仍然是间接引用，而且不是来自卢梭而是来自卡贝，但他连这种间接引用也没有做得很忠实：一是第一段话是把来自卢梭两本书中的表述串在一起了，省略号前的来自《政治经济学》，之后的则来自《社会契约论》，在卡贝的书中这些是分得很清楚的。二是第二段话卡贝引的是：“人们按其权利来说是平等的。自然界已使一切财富成为公共的……在分配的时候，每人所分得的一份就成为他的财产。在任何情况下，社会总是一切财富的唯一的所有者”，显然格律恩的引用把最后一句省略了，而对于了解卢梭的思想来说，这一句才是“最重要的地方”。

此外，卡贝写出了他所引证的卢梭的著作的名称，而格律恩对其却只字不提。在卢梭的这两部著作中，作为其代表作的《社会契约论》已广为人知，就是另一部《政治经济学》其实也是很有名的文章，他是卢梭为《百科全书》所撰写的；声称“了解《百科全书》的一切秘密”的格律恩却不提这一篇名，显然他的话是说得太大了，这本著作对他来说，“仍然是个秘密”。②

（五）杜尔哥：“符合于自己的时代”却不符合于格律恩的臆造

在谈到重农学派的首领之一、自由竞争的最坚决的支持者、利息的保卫者、亚当·斯密的老师杜尔哥时，格律恩没有抄录引文，而是在卡贝叙述和评论的基础上做了进一步的演绎和发挥。

格律恩说：“杜尔哥曾有一个最崇高的和最无益的企图：在那个到处有崩溃危险的旧东西的基础上栽植新东西。但是徒劳无益。贵族引起人为的饥

① K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845, S. 284 \ 285.

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第621页。

荒，煽动叛乱，施展诡计并造谣中伤，直到善良的路易把自己的大臣免职。贵族不愿意听，那就应当迫使他们听。人类的发展总是以最残酷的手段来报复那些在大灾难面前顽强地提出最后警告的善良天使。法国人民祝福杜尔哥；伏尔泰临死时希望吻他的手；国王称他是自己的朋友……杜尔哥——男爵，大臣，最后的封建主之一——曾沉缅于这样一种思想：为了充分保障出版自由，必须发明家庭印刷机。"[①] 这其中"杜尔哥曾有一个最崇高的和最无益的企图：在那个到处有崩溃危险的旧东西的基础上栽植新东西"、"人类的发展总是以最残酷的手段来报复那些在大灾难面前顽强地提出最后警告的善良天使"云云，属于格律恩的演绎。而"贵族引起人为的饥荒，煽动叛乱，施展诡计并造谣中伤，直到善良的路易把自己的大臣免职"则来源于卡贝的叙述，指的是1775年发生的饥荒和叛乱。但马克思、恩格斯对指认它"是贵族一手造成的"的看法持反对态度，认为"关于饥荒和与此有关的运动所引起的那次骚乱的肇事人的问题直到现在还没有弄清楚。不管怎样，议会和人民的成见在这里起的作用要比贵族大得多"[②]。此外，卡贝还曾指出杜尔哥"想消灭营私舞弊，他进行了许多改革，幻想创造新的语言，并且为了保障出版自由而亲自致力于家庭印刷机的发明"[③]，在格律恩那里只以"曾沉缅于这样一种思想：为了充分保障出版自由，必须发明家庭印刷机"来取代，只能说明格律恩关注表象和噱头，而忘记了实质和意旨。"杜尔哥是个伟人，因为他符合于自己的时代"，但他却不符合于格律恩的臆造；相形之下，显现出来的不是格律恩与时代的脱节么?!

（六）孔多塞等：资产阶级是怎样"成为"共产主义者的

如果是个别细节、引文上的错漏也就罢了，更令人哂笑的是卡贝和格律恩对法国革命的活动家们思想的曲解。他们只根据这些人的某一句言论就对其定性，把相当一部分资产阶级看成是共产主义者。诸如卡贝根据西哀士承

---

① K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845, S. 289 \ 290.

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第622页。

③ Cabet: Voyage en Icarie, roman philosophi que et social, Paris, 1842, p. 495.

认权利平等和由国家批准中引出所有权的事实而把其列入共产主义的先驱，而声称“命运注定他每逢仔细观察法国精神时，他总是看到它的缺点和肤浅性”的格律恩也毫无疑义地、大胆地抄录了这一点。他们还把米拉波著述中主张在兄弟姐妹之间平分遗产的思想的地方摘录出来，卡贝要大家“来听听”这位社会主义者的声音，格律恩更赋予其“家庭共产主义”的美名。可以设想，如果按照上述方法，“只要翻阅一下资产阶级的一切法规，到处都可以找到共产主义的碎块，因此，把所有这些总合起来就是完美的共产主义”，甚至“可以把拿破仑法典命名为‘共有性的法典’（Code de la communauté），把妓院、兵营和监狱看作是共产主义的移民区”[①]！

孔多塞就是这样一位被归入社会主义者的革命家，我们且看格律恩对其的论述：“孔多塞是激进的吉伦特派。他懂得财产分配的非正义性，他赦免穷苦人民的罪……如果人民照例有点盗窃行为，那么这也应归罪于制度。”“在自己的刊物《社会教育》中……他甚至允许大资本家存在。”他还说：“孔多塞向立法议会建议，把三个流亡亲王[②]的价值一亿的财产分为十万份……他举办教育事业并组织社会救济机构。”“孔多塞在自己向立法议会所作的关于国民教育的报告中说：‘让人类的一切个体得到满足自己消费所需要的资料……这就是教育的任务和国家政权的义务等等’。”[③]

仔细甄别，就会发现，格律恩这里的差池在于：他将“只是由于制度的无用，人民才经常照例有点盗窃行为”翻译成“如果人民照例有点盗窃行为，那么这也应归罪于制度”；将“容忍大资本家”翻译成“允许大资本家存在”；将孔多塞建议人们“应当举办教育事业并组织社会救济机构”篡改为“他举办教育事业并组织社会救济机构”；将“这应当是国民教育的首要目的，从这个观点出发，它对于政权来说是正义的天职”改成“这就是教育的任务和国家政权的义务等等”。

这些对照是吹毛求疵吗？它们之间到底有没有差别呢？是细节上的还是

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第623页。

② 这里指的是路易十八、查理十世和孔代亲王，卡贝指出这一点，但格律恩将其省略了。

③ K. Grün：Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien，Darmstadt，1845，S. 293 \ 294.

思想实质上的？我们可以慢慢琢磨。至于格律恩把法国立法议会委员会关于孔多塞的计划的报告说成是孔多塞本人的报告，这样明显的错误就不必再分析了。

（七）摩莱里：几个核心观点的转译

本来，马克思、恩格斯想使以上这种“枯燥的引文”对照以关于孔多塞的叙述来结束，但最后他们还是补充了格律恩对摩莱里几段话的翻译，来揭露他转述思想时的草率。这涉及法、德语之间对几个核心观点的表述。

比如，摩莱里说：“利益使人心变坏，并用苦痛浸透最甜蜜的情谊，从而把它们变成沉重的锁链；在我们的社会里，夫妻憎恨这些锁链，同时也彼此憎恨。”格律恩则翻译成：“利益使人心不自然，并用苦痛浸透最甜蜜的情谊，从而把它们变成沉重的锁链；我们的夫妻憎恨这些锁链以及他们自己。”[①] 还比如，摩莱里说：“我们的灵魂……感到如此强烈的干渴，它在气喘，以解除这种干渴。”格律恩则翻译成：“我们的灵魂……感到如此强烈的干渴，它在窒息，以解除这种干渴。”[②] 还比如，格律恩还将摩莱里所说的“那些力图调整风俗和制定法律的人”翻译成“那些以调整风俗者和制定法律者自居的人”。[③]

针对上述误译，马克思、恩格斯批注道：“完全是无稽之谈”、“还是无稽之谈”！靠这样的转述能准确和真实地把握原始思想吗？显然不行！实际上，摩莱里著述中的这些话早在格律恩之前，就已经在巴黎出版的德文报纸《前进报》上翻译出来了，而且译文可靠，但格律恩对此并不知晓或者没有理会，他的视界和学风也就由此可见一斑了。

① K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845, S. 274.

② K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845, S. 274.

③ K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845, S. 275.

（八）蒲鲁东：在被认可与被否定之间

尽管讨论了这么多人物，但至少在口头上格律恩对他们基本上是评价不高的。那么，在当时的法国思想界，就没有被他认可的人吗？有的，这就是蒲鲁东。最后，我们看他是如何分析此人及其思想的。

在论述圣西门及其学说的时候，格律恩曾大量引用施泰因的著述，但格律恩对其并不感激，特别是鉴于施泰因在刊登于《来自瑞士的二十一印张》的文章中把“蒲鲁东说成是一钱不值的人（en bagatelle）”,他很不以为然，说这是施泰因“自己给自己颁发了关于思想贫乏的出色的证据”[①]。由于格律恩曾自况可以做蒲鲁东的“讲师”,所以我们似乎可以期待，他对蒲鲁东是最了解、最有资格做出公正评判的。但事实究竟怎样呢？

在论述蒲鲁东的时候，格律恩只翻译了他从政治经济学上论述财产的几段话，最后评论说：“这种对财产的批评是对财产的全面分析，我们没有什么可补充的！我们不打算在这里写新的批评来重新消除生产的平等，消除平等工作者的分散性。在上面我已经作过必要的暗示，其余的将在建立新社会时，在确立真正的占有关系时加以说明。”[②] 从这段话可以明显地看出，尽管表面上格律恩对待蒲鲁东与对待其他法国思想家不一样，但其实质并无二致，他的妄自尊大和优越感仍保持着。他竭力避免分析蒲鲁东具体的政治经济学观点，同时又企图凌驾于这些观点之上；至于蒲鲁东的论著中的错误，他是不会独立地发现的，只是在别人指出的时候他才注意得到。

可以作为评判格律恩对蒲鲁东的研究水准的还有一个例子。我们知道，在《神圣家族》中，马克思曾在第四章专设《蒲鲁东》一节批判了埃德加尔·鲍威尔对蒲鲁东学说“赋予特征的翻译”和曲解，同时也对蒲鲁东本人发表了意见，即认为蒲鲁东总是从政治经济学的观点出发批评政治经济学，从法学的观点出发批评法学。格律恩注意到这一点，还对此“逐字”做了抄录，但是他完全不了解这里的思维奥妙究竟是怎么一回事，以致忽略

① K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845, S. 411.

② K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845, S. 444.

了最本质的东西。在马克思、恩格斯看来，蒲鲁东著作中包含的最重要的东西是他的“系列辩证法”（dialectique sérielle），即试图提供一种思维方法，以思维的过程来代替各个单独的思想。① 蒲鲁东是从法国人的观点出发，寻求与黑格尔所提出的辩证法相似的思维方法。因此，他同黑格尔的密切关系是实在的，而不是幻想的类似。所以，“对于已经批评过黑格尔辩证法的人来说，要批评蒲鲁东的辩证法是不难的”②。但是对像格律恩这样的“真正的社会主义者”无论如何不能提出这样的要求，甚至连被他们当作自己的同道的费尔巴哈也未能做到这一点。

所以，我们看到，格律恩从蒲鲁东的著述中翻译了几页之后，就采取了逃避的手法，没有分析和论证，就突然宣布：蒲鲁东及其学说只不过是伪学者和伪学问，“令人感到厌恶”，并且以“夸张的、美文学式的 captatio benevolentiae〔企图博得好感的〕词句”告诫“我亲爱的朋友，……请不要受骗”！③

前面说过，在法国思想家中，蒲鲁东可以说是能让格律恩看得上的为数不多的人之一，但他对其的评价却是如此的矛盾和跳跃、所作的论证是如此的脱节和肤浅，还谈什么作为“法国人”的蒲鲁东的“德国”知音呢？

结论：一个“掩耳盗铃式的剽窃者”给予我们的启示

总之，比较《法兰西和比利时的社会运动》与《伊加利亚旅行记》两本著作，马克思、恩格斯给我们展示了一个他们称之为“掩耳盗铃式的剽窃者”的手法和形象，从中可以明显地看到，格律恩是怎样撇开原始文本、借助一份第二手材料，并且对其进行了删节或混淆、时而引用名称时而又不引用、删去年代日期但终究还是严格地遵循卡贝所采用的次序和思路。这样，他对法国社会主义思想史的梳理和理解不可能体现出史实的客观性和分析的深刻性。

---

① 这是蒲鲁东在1843年出版的《论人类秩序的建立，或论政治组织的原则》中提出来的。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第627页。

③ K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845, S. 457.

试图阐述社会主义思想史的格律恩最后并没有对社会主义、共产主义做出分析和结论；更令人不能原谅的，还有他对卡贝最后的态度。如前所述，《劳动组织》一章中的历史资料基本上是他从卡贝的小册子中抄来的，格律恩按照“真正的社会主义”的思路来理解和解释了《伊加利亚旅行记》[①]，然而最终他却把卡贝当成了“论敌”，说：“如果他（指卡贝）有权力并且知道我对他持有什么看法和关于他写了些什么，那么他会把我送上绞架。这些鼓动家目光短浅，因而对我们这班人说来是危险的。”[②] 抄袭了别人的东西不唯没有感激反而肆意贬低人家，这关乎的就不是研究的严谨与否、思考的深邃与否，而是道德上的缺失问题了！

殷鉴不远。跨时空、跨文化间的精神交流和思想史写作在当代学术研究中毋宁说是更普遍和更深入了，比较起来，格律恩与卡贝的讨论还只是在属于同一时代境遇、同一文化氛围和同一语言系统的不同类别（德、法）间进行的，尚且出现了如此大的谬误和差错；那么，东方与西方、当代（现代）与古代之间的沟通和理解就更加困难和复杂，我们焉能轻率视之？而马克思、恩格斯当年的揭露和分析是多么可贵！

① 他还称卡贝是“法国的共产主义的奥康奈尔”，以此来证明他不仅了解法国情况，而且也了解英国情况。

② K. Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845, S. 383.

第 二 十 章

超越现实的苦难需要“救世主”吗

“从来就没有什么救世主，\ 也不靠神仙皇帝。\ 要创造人类的幸福，\ 全靠我们自己！”这是我们耳熟能详的《国际歌》中的词句，由法国革命家欧仁·鲍狄埃在巴黎公社失败的第二天（1871 年 5 月 29 日）写下的这段不朽名句，鲜明地表达了无产阶级力图从现状出发，依靠自己的力量来改变世界、实现共产主义理想的意志和决心。然而，在艰辛的社会主义理论探索和坎坷的国际共产主义运动实践中，对社会主义（共产主义）的超越性与现实性之间关系的理解却不是一蹴而就的，而是几经不断的辩驳、反思和斗争，才由偏颇、极端达致理性和深刻的。即如在巴黎公社之前，对这一问题的认识也是很有歧见的；《德意志意识形态》第二卷最后一章针对号称时代苦难的“救世主”的格奥尔格·库尔曼的批判，就是试图对此做出辨析和甄别的尝试。如今已经鲜有论者肯花时间和下工夫回首这一理论纠葛和原委了，本文想就此做一梳理和剖析。

一、同一个人物，两种极端的评论

这一章是由赫斯起草、魏德迈誊写、马克思和恩格斯校订的，评论的对象是库尔曼于 1845 年出版的一本小册子《新世界或人间的精神王国。通告》，这是根据他在瑞士的“魏特林协会”[①] 上的讲演稿而刊印的。其学说的

① 流亡国外的德国手工业者组织，信奉魏特林的思想，主张通过“自发的暴动”而不是有组织的阶级的行动，来实现共有共享、和谐自由的新社会蓝图。

忠实“信徒”奥古斯特·贝克尔为此书撰写了一篇《序言》,以广告式的笔调和语言来描述库尔曼对于时代的“意义”:

> 没有一个人会表达出我们的一切痛苦、一切苦难和希望,简言之,一切使我们的时代深切感到不安的东西。在这场怀疑和希望的痛苦斗争中,这个人应当越出自己的精神孤独状况,并给我们揭开谜底,这个谜体现为异常鲜明的形象,从四面八方包围我们。这个人,我们的时代所期待的人,出现了。这就是霍尔施坦的格奥尔格·库尔曼博士。①

同样是对现代资本主义的超越,贝克尔在《序言》中对当时已经在发达的资本主义国家(即所谓“文明国家”)广泛兴起的共产主义运动不以为然,将其比喻为“一个没有核的空胡桃”、“一只巨大的世界母鸡在没有公鸡协作的情况下所生的一个世界蛋”。②他与很多思想家一样,把整个历史发展归结为历史发展进程在“当代所有的哲学家和理论家”的“头脑”中形成的理论抽象;但他同时认为,“把当代所有的哲学家和理论家集合在一起,让他们去议论和表决”,却不会“得出什么样的结果”。在他看来,“时代的意志和思想只能通过单个的人来表达”,任何改造世界的运动只存在于那些能深刻揭示时代症结和把握历史大势的个人的头脑中。从逻辑上推导,既然不可能为了“议论和表决”而把这些“头脑”“集合在一起”,那么就必须有一个作为所有这些哲学家和理论家的头脑的代表、“这些头脑的锋芒的神圣的头脑”;另一方面,从思想王国通向实践王国需要一座桥梁,而就现实看,“直到现在”在二者之间“还缺乏联结点”。这就表明,现实的社会运动需要一个灵魂人物、现代世界需要一个“救世主”!在贝克尔心目中,只有库尔曼堪当此任;借用上面的比喻,他是“胡桃的真正的核和为整个鸡笼增光的真正的公鸡”、是思想通向现实的“真正的桥梁”!

然而,这位受到贝克尔全力推举的库尔曼,在赫斯眼里却是“一个智

① Georg Kuhlmann: Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. VerküRndigung, Genf, 1845, S. 1.

② Georg Kuhlmann: Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. VerküRndigung, Genf, 1845, S. 1.

慧极其有限和品质非常可疑的人”。借用贝克尔的比喻，他说：“这只巨大的世界公鸡实际上是一只最普通的阉鸡，它曾经受过瑞士的德国手工业者的饲养，而且它逃不开自己的命运”。[①]赫斯甚至不惜用谩骂的语气斥之为“一个唯灵论的江湖骗子，是个笃信宗教的骗子，是个神秘主义的滑头”。[②]库尔曼和他的同类一样认定，神圣的目的永远同神圣的人物最紧密地结合在一起，这是“具有纯粹唯心主义性质”的人惯常的思维。而就实质看，“一切唯心主义者，不论是哲学上的还是宗教上的，不论是旧的还是新的，都相信灵感、启示、救世主、奇迹创造者，至于这种信仰是采取粗野的、宗教的形式还是文明的哲学的形式，这仅仅取决于他们的教育程度。”[③] 表面上看，库尔曼与一般的“在怀疑和希望的痛苦斗争中”生活的人不同，他是一个有毅力的人，并且具有哲学修养；他绝不消极地对待信仰，更追求具有实践性质的目的；但也正因为如此，“这种唯心主义的狂想成为**实践**的狂想，立即就会暴露出它的**有害的**性质：它的僧侣的权势欲、宗教的狂热、江湖骗子的行径、敬神者的虚伪、笃信宗教者的欺骗。”[④]

在那些感受到现实的痛苦、但却无力改变现实的人看来，库尔曼这样的精英的存在对于他们来说或许“是一种安慰”，就像“本身没有足够的力量”“用天然的火药炸毁”压在其身上的大山的懦夫幻想“奇迹”发生，有“魔力的人会把最稳固的山移开”，把他们拯救出来；而对于那些在现实的社会运动中看不出“形形色色的分散的现象之间的物质联系”的人，库尔曼所描绘的“新世界或人间的精神王国”则可能成为他们的“一个避难所”，就如同瞎子期盼生活中会出现光明一样。但实际上，赫斯认为，“相信了他所说的话，似乎确实连一个谜也没有得到解答，连一种能动的力量也没

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第629页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第630页。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第630页。

④ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第631页。

有觉醒”。①

二、“库尔曼式”的“启示”方式

贝克尔指认，库尔曼实现了思想与实践之间的“联结”。他是怎么实现的呢？他重新解释了“世界”,把它界定为“观念的社会”,认为是观念的统一支配和统治着世界；按照这样的理解，克服一切现实的障碍，就是要把一切现实的物变成观念，并认为自己可以把这些观念统一起来，“统治和支配”它们；不仅自己有这种能力，而且“我们的时代也要求这样做。”②

对此，赫斯评论说，库尔曼以这种方式来实现思想与实践之间的“联结”,“毫不费力”;而他所说的“观念的统一”,简直可以说“是废话的思辨统一”!③

为了把上述思路通晓天下，库尔曼在演讲中，面对听众，像个在“布道”的“牧师”:他先是把他们奉承为“上帝特选的人”,说他们“以前就在口头上和事实上渴望为我们的时代谋幸福”,但不得要领；现在在他面前集会，就是为了听他“诉说关于人类的欢乐和悲哀”:“已经有不少人以人类的名义说话和写作，但是还没有一个人说明人类的病症究竟在什么地方，人类希望什么，等待什么，以及怎样才能实现自己的愿望。而我所要说明的正是这一点。”更有甚者，他还模仿《圣经》文体来向听众循循善诱，通过三个问题引导他们来思考：“当你想到你在永恒中会成为什么样子的时候，你有什么样的感觉?”“当你想到你将被坟墓吞没的时刻，你有什么样的感觉?”“当你开始想无限性的时候，你有什么样的感觉?”④

谁能回答得了这样的问题呢？它们只能令人“感到发晕”,之所以如此，

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第629页。

② Georg Kuhlmann: Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. VerküRndigung, Genf, 1845, S. 138.

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第632页。

④ Georg Kuhlmann: Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. VerküRndigung, Genf, 1845, S. 138-140.

并不是由于这些议题的沉重和思想的深邃，而是由于库尔曼面对诸如死亡的问题时不着边际的妄想和汪洋恣肆的发挥；尤其是他“用来影响人心”的文体，不惜使用特别的词汇和语调，“使他的听众的泪腺开动”或产生畏惧、胆怯和惶惑，一句又一句“你有什么样的感觉”的诱导和追问，便把听众征服了。

然后，库尔曼认真地向听众陈述了“按照以下的规划展开的”他的“启示”方式：即告诉人们摆脱目前的苦难除了精神王国之外别无生路，而他的使命就是向人们展示出精神王国，摘下人们悲哀命运的掩盖物，使其看到自己的悲哀并且认识自己的一切痛苦的根源。“我给你们指出一条从悲哀的现在通向欢乐的未来的道路。为了达到这个最终目的，大家要在思想上跟随着我到达这样一个高度，从那里望去，那个遥远的境地豁然展现在我们面前。”①

至此，我们看得很清楚了，库尔曼整部“通告”空洞的内容，和贝克尔《序言》的鼓噪，都可以归结为这样一种简单的思想：库尔曼来到世界上，为的是在人间建立“精神王国”、建立“天国”；在他之前谁也不知道什么是地狱，什么是天堂；现在明白了，地狱是迄今存在的社会，而天堂是未来的社会，是“精神王国”；而他自己则是众人所热望的“圣灵”和“救世主”！

上述思路、思想乃至“启示”方式并不是库尔曼的独创。在作为德国社会主义先驱者的赫斯眼里，他把社会主义理论归结为最空洞和最一般的抽象，连一点新鲜的东西也没有，他根本用不着“作一次从霍尔施坦到瑞士的令人疲劳的旅行”，降临到手工业者中间，来宣传他的思想；他也用不着越出“自己的精神孤独状况”，向这些手工业者“表露自己”，向“世界”显示“幻象”，因为这些魏特林协会的工人对这些论调早已耳熟能详。他甚至在语气、文体上也没有一点自己的东西，采取的是“别人已经更成功得多地摹仿了圣经的神圣文体”，在这方面他本应该以基督教社会主义思想家、法国神甫拉梅耐为榜样的，但是他的做法表明，他“仅仅是拉梅耐的讽刺画像”。②

① Georg Kuhlmann：Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. VerküRndigung，Genf，1845，S. 140.

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第632—633页。

三、"精神王国" 的论证和展示

关于达致精神王国的依据和理由，库尔曼有这样的论述："选择是自由的并取决于每个人的爱好。而人的爱好则取决于他的天资。" "如果在社会上，每个人都遵循自己的爱好，那么这个社会上所有的一切天资就会彻底得到发展，如果是这样，那么经常会生产出大家所需要的东西——无论是在精神王国或是在物质王国。因为社会所拥有的天资和力量永远与社会的需要相适应"①

照此，库尔曼同那些根本反对关于信仰、顺从和不平等，即关于"等级差别和出身差别"的学说的人进行了论战。他特别指出，社会主义者和共产主义者就是这样的人。首先，他认为社会主义者和共产主义者是反宗教的，"他们队伍中间所有的人都高呼：打倒圣经！首先打倒基督教，因为这是顺从的和奴隶思想方式的宗教！打倒所有一切信仰！他们根本不知道什么是上帝和永生。"② 其次，他指责说：在共产主义制度下，"谁都无权比别人具有任何优越性，谁都无权比别人拥有更多的财产和生活得更好……如果你怀疑这一点，而且不愿意使自己的声音符合于大家的合唱，那么他们会嘲笑你，咒骂你，迫害你并把你送上绞架。"③

那么他所理解的未来社会是什么样的呢？他描述说：那时，"每个生产部门都由最熟练的、亲自参加劳动的人来领导，而每个消费部门都由亲自参加消费、对生活最满意的人来领导。但是，正如不可分割的社会是靠统一的精神生存一样，它的整个制度是由一个人领导和管理的。而这个人是最英明、最慈善和最神圣的人。"④ "如果人的精神倾向于善良，那么他只要伸开

---

① Georg Kuhlmann: Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. VerküRndigung, Genf, 1845, S. 37.

② Georg Kuhlmann: Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. VerküRndigung, Genf, 1845, S. 100.

③ Georg Kuhlmann: Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. VerküRndigung, Genf, 1845, S. 100.

④ Georg Kuhlmann: Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. VerküRndigung, Genf, 1845, S. 42.

自己的四肢并移动它们，就可以按照自己的心愿发展、建立和构成他自身之内和自身之外的一切。如果人的精神处在良好状态，那么他就应当用自己的全身来感觉这种状态。这就是为什么人吃喝享受，这就是为什么他玩耍、歌舞、接吻、哭笑。”① 他特别感性地说：“我的朋友，你们明白吗，真正的人们的社会总是把生活……看作是……自我教育的学校。同时它希望成为幸福的社会。但是某种类似的东西必然要表现出来而且成为看得见的，否则它是不可能的。”②

至于近代以来纠缠不清的资本主义社会中普遍存在的占有与消费的关系及其争论，库尔曼认为，“它们都取决于人的劳动。劳动是人的需要的尺度。因为劳动是思想和本能的表现，而需要也是以它们为基础的。但是，因为人们的天资和需要始终是不同的，并且是这样分配的，前者能够发展，而后者只有在以下的情况下才能得到满足，即每一个人经常为一切人生产，而且大家所生产的产品按照功劳来交换和分配，所以每个人的劳动所得仅仅是价值。”③ “价值按照一切人的需要来规定自己。价值总是包含着每一个个人的劳动，以此他心里想要什么就可以得到什么。”④

但是，这些说法需要进行认真甄别。库尔曼断言“某种类似的东西”⑤要“表现出来”并且“成为看得见的”，因为否则“它”是“不可能的”，他这样说究竟是什么意思呢？他宣称“劳动”包含在“价值”中并且人心里想要什么就可以得到什么，这样说又是什么意思呢？最后，他说“价值”按照“需要”来规定自己，这指的又是什么呢？如果不明了库尔曼所谓“启示”的要旨和他的“实践”的实质，这一切是无法理解的。

---

① Georg Kuhlmann: Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. VerküRndigung, Genf, 1845, S. 34.

② Georg Kuhlmann: Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. VerküRndigung, Genf, 1845, S. 39.

③ Georg Kuhlmann: Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. VerküRndigung, Genf, 1845, S. 36.

④ Georg Kuhlmann: Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. VerküRndigung, Genf, 1845, S. 36.

⑤ 赫斯在征引这段时特别指出库尔曼所说的“某种类似的东西”不知所云，不知道他指的“是生活还是幸福”。

赫斯认为对这些说法需要提供“实际的解释”,即必须从库尔曼的现实生活和实际经历中进行探究。我们从贝克尔的《序言》中了解到，库尔曼的思想在其祖国奥地利是没有市场的，“很不走运”,他只好到了瑞士，在那里他看到了完全的“新世界”——德国手工业者中流行的“魏特林式”的“共产主义社会”。这个正合他的心意，于是他立即迎合这些人，使“自己成了共产主义者”;但为了显示他的思想超越性，“为了上帝的极大的荣誉”(admajorem Dei gloriam)，他又经常“孜孜不倦地为进一步改善自己的学说而工作，以便把它提到伟大时代的高度”。[①]

但是，这时马克思、恩格斯和赫斯所理解的共产主义最重要的不同于其他形式的社会主义的原则之一，却是必须把以现实的制度为基础的所谓“按能力计报酬”变为“按需分配”这样一个原理。换句话说，他们认为，活动上、劳动上的差别不会引起在占有和消费方面的任何不平等、任何特权。因为人们的头脑和智力的差别，根本不应引起胃和肉体需要的差别。他们把这看作是“以研究人的本性为基础的实际信念”[②]。

库尔曼当然不能同意这一点，因为先知的欲望、“救世主”的心理是力图成为有特权的、出人头地的、特等的人。前文曾指出，他的规则是“某种类似的东西必然要表现出来而且成为看得见的，否则它是不可能的”;照此可以设想，如果没有实际的特权，没有感觉得到的欲望，先知就不成其为先知，他就不是实际上的而仅仅是理论上的“神人”或者“哲学家”。所以他必须应当使共产主义者懂得，活动上、劳动上的差别会引起价值和幸福的差别，因为每个人自己决定自己的幸福和自己的劳动，所以由此得出的结论是：他本人作为先知，理应比普通的手工业者生活得好。赫斯认为，他所谓“启示”的要旨和他的“实践”的实质正在于此。

这样，库尔曼的思想中的一切晦涩的地方都清楚了：每一个个人的“占有”和“消费”符合于自己的“劳动”;人的“劳动”是他的“需要”的尺度，因此每个人由于自己的劳动而得到“价值”;“价值”按照“需要”

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第637页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第637页。

来规定自己；每个人的劳动"包含"在价值中，因而每个人"心里"想要什么就可以得到什么；最后，特等人的"幸福"应当"表现出来而且成为看得见的",因为否则它就是"不可能的"。

在赫斯看来，库尔曼关于社会主义者和共产主义者的观点的指认首先源于他的误解，误解的原因是由于他追求自己的实践目的和他的目光短浅。其次，他的错失还在于，他把天资和能力方面的差别同占有的不平等和由于占有不平等而产生的满足需要的不平等混淆起来了；而他对于占有和消费问题的论述，被赫斯斥为"同语反复的废话"。最后，赫斯不无夸张地定性说，库尔曼的学说是一切宗教的和世俗的权势欲的基本信条，是一切伪善地掩饰起来的享乐欲望的神秘外壳，是对一切卑鄙行为的装饰，是无数丑行恶事的根源。①

四、"潜入新世界的规则"

库尔曼还向读者指出一条道路，即如何"从这个悲哀的现在通向欢乐的未来","从现在的社会孤立状态向未来团体生活的过渡"。他认为，这是一条令人愉快、喜欢的道路，它好似百花盛开的花园里的春天，或者好似春天里的百花盛开的花园，他用"田园诗的笔调"描绘道："春天悄悄地温柔地来到了，——它用温暖的手抚育着蓓蕾，蓓蕾开出花朵，——它呼唤云雀和夜莺，唤醒青草中的蚱蜢。——让新世界也像春天一样到来。"②

正如他把实在的社会变为"观念的社会",以便"以自己的观念为指南到它那里去旅行，并且最仔细地观察一切";同样，他把已经在现代国家中成为严峻的社会变革的现实社会运动，变为安逸的、和平的改变，变为宁静的、舒适的生活。"对唯心主义者来说，**现实**不过是现实事件的**理论抽象**，不过是这些事件的观念象征，而**现实事件**只不过是'旧世界走向灭亡

① 参看马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第638—639页。

② Georg Kuhlmann：Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. VerküRndigung，Genf，1845，S. 114.

的象征'"①。在这样的社会变革中，作为现代世界罪恶的制造者的有产者和统治者当然可以“高枕无忧”了。

针对人们惯常纠缠于现实、始终走不出现实的阴影的情形，库尔曼引导道：“你们为什么如此慌忙地抓住今天的现象，要知道，这些现象只不过是旧世界走向灭亡的象征；你们为什么把自己的力量耗费在那些不能满足你们的愿望和希望的意图上?”② 那么，怎么对待这些现实呢？他劝诫说：“你们不要破坏和消灭挡着你们去路的障碍物，而要绕过和抛弃它们。只要你们绕过和抛弃它们，它们将自行消失，因为它们再也得不到食料了。”“如果你们寻求真理并散播光明，虚伪和黑暗就从你们中间消失。”③ 他特别注意到，很多人都会产生这样的疑问：“当妨碍我们建设的旧制度还存在着的时候，我们怎能建设新的生活呢?”于是最容易产生的思路是：应该早些破坏它！库尔曼则认为，“最有智慧、最有德行和最神圣的人”会回答说：“绝不应当。绝不应当。”他举例说：“如果你和别人共同住在一所房子里，它已经陈旧了，并且使你感到拥挤和不舒适，可是你的邻居仍然希望住在里面，那么你就不要拆毁它，也不要住在露天，而首先给自己盖一所新的住所，当它建成以后，就可以迁居到里面去，让旧的房屋去听天由命。”④ 最后，他这样概括关于“潜入新世界的规则”:“对你们来说，团结起来并抛弃旧世界是不够的——你们还要用武器来反对它并且扩大和巩固你们的王国，但不要用暴力，而要用自由的劝说。”⑤

毋宁说，库尔曼说得是太轻巧、太浪漫了，因此也就太不可能了。超越苦难、拯救苦难，不能无视苦难、离开苦难，需要的是沉入苦难中感受和体味苦难、又从苦难中奋起、“拿起真实的剑进行斗争”的人及其联合，在这

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第639页。

② Georg Kuhlmann: Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. VerküRndigung, Genf, 1845, S. 118.

③ Georg Kuhlmann: Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. VerküRndigung, Genf, 1845, S. 116.

④ Georg Kuhlmann: Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. VerküRndigung, Genf, 1845, S. 120.

⑤ Georg Kuhlmann: Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. VerküRndigung, Genf, 1845, S. 129.

期间不可避免地会使个体自己的“真实的生命”遭到“实际上”而不“只是表面上的危险”,这是一个漫长的艰苦卓绝的斗争过程，不是“先知”或“救世主”率领信众谱写美妙的“田园诗”,而是整整一个群体和阶级用行动演奏现实中的残酷的“战斗曲”。库尔曼一句轻飘飘的“那些死在路上的人将会复活，而且将比过去生活得更美好”的许诺，或许对后来者有些许“安慰的作用”,从而“受到某些善良的笨人的称赞”,但对于真正的社会变革来说，“自由的劝说”的方案和规则根本于事无补！让我们再次回到《国际歌》吧：

“旧世界打个落花流水，\ 奴隶们起来！起来！\ 不要说我们一无所有，\ 我们要做天下的主人!”\ “我们要夺回劳动果实，\ 让思想冲破牢笼。\ 快把那炉火烧的通红，\ 趁热打铁才能成功!”

第二十一章

社会主义与人类之“爱”

厘清共产主义（社会主义）与人本主义（人道主义）的关系，是理解经典马克思主义复杂内涵及其思想演变的重要维度。由于过去的研究多从原理的角度进行抽象的论证和推导，以至于关于这一议题的讨论至今仍莫衷一是。这里我们试图回到具体文本的特定语境和思路中进行分析，看是否有助于研究的深入。

从马克思、恩格斯所撰写的著述看，他们既阐释和论证过共产主义的“人学”内涵，也深刻批判过将共产主义“人本主义化”的思路和做法。表面看来，这似乎是截然矛盾和对立的，而过去的马克思主义哲学史研究中也确实给出了相应的解释：认为前者出现在马克思、恩格斯思想“不成熟时”的作品中（主要是《1844 年经济学哲学手稿》），而后来他们抛弃了先前的看法，于是转向了对人本主义的清算（主要是《德意志意识形态》）。但是随着一系列新的文献的公布，现在看来上述解释并不符合实际情况：首先，包括《1844 年经济学哲学手稿》在内的“巴黎手稿”写于 1843 年 10 月到 1845 年 1 月，而作为“散乱”的社会思潮评论的《德意志意识形态》写于 1845 年 10 月至 1847 年初，就是说，在没有发生重大的现实变故和理论“事件”的情况下，在不到一年的时间内马克思完成了两种异质思想的彻底“断裂”,这是可能的吗？其次，大约 10 多年后，当马克思开始“系统地阐发自己头脑中长期酝酿的思想”、撰写《1857—1858 年经济学手稿》的时候，他又按照人的“三种形态”的演变来论证共产主义的必然性，这不是又回

到以往“不成熟”的思路上去了吗？这种表面上存在的“矛盾”又该怎么解释呢？

因此，问题的关键或许还在于，必须弄清楚：《1844 年经济学哲学手稿》到底是怎样阐释和论证共产主义的“人学”内涵的？《德意志意识形态》又是在什么意义上反对将共产主义“人本主义化”的？在这方面，作为《德意志意识形态》第二卷重要补充的《反克利盖的通告》可以说提供了一个很好的蓝本。本章将借对这一部分的解读，仔细甄别和分析如下的问题：当时马克思、恩格斯特意把共产主义与人类之“爱”对立起来用意究竟何在？是在否认《1844 年经济学哲学手稿》所阐释和论证过的共产主义的人学内涵吗？如果不是，他们又是基于什么考虑来质疑人类之“爱”的？

一、以“爱”来宣传的共产主义是一幅什么图景

1846 年 1 月 5 日，德国的“真正的社会主义者”在纽约出版了德文周报《人民论坛报》(Der Volke-Tribun)，其主笔是海尔曼·克利盖。一直到同年 12 月 31 日，在近一年的时间内，该报连续发表文章揭露当时社会不公正的状况，旨在宣传超越这一现状的共产主义，号召民众参与社会变革，其影响也逐渐扩大。

由于当时对共产主义的理解真可以说是众说纷纭，而不同的解释又直接关乎现实的共产主义运动及其未来发展方向，因此，同样引起了致力于阐释和推进共产主义的马克思、恩格斯的关注。他们发现，在北美声誉日隆甚至其影响已有反馈到德国境内的迹象的《人民论坛报》的宣传方式和效果特别值得注意和警惕：在其对共产主义的描述和宣传中，“爱”是不衰的主题、贯穿始终的红线。以其第 13 号上刊登的《告妇女书》和《答索尔塔》两篇文章做检索，会发现至少有 35 处使用了“爱”这一词汇；不折不扣地说，“爱”是这两篇文章中最重要的关键词。

且看克利盖是怎么论述的。

《告妇女书》一文称“妇女是爱的祭司”、“爱的使徒”，并用文学性甚至夸张的语言描述说：她们人人传递着“闪闪发光的仁慈的眼神”，发出“真理的声音”。对于妇女来说，服饰、职业、地位、荣誉等都不重要，“即使穿

着女王的服装也仍旧是妇女"！近代以来世事变迁、人心波荡，但对妇女群体的影响始终有限，她们始终"也没学会用不幸者的眼泪来哄人"，即便有个别堕落者，也不可能"卑劣到竟能抗拒充满爱的心"。因为从本质上说，她们的"心肠太软，不会为了自己的利益而让不幸的孩子饿死在母亲手里。"相比较而言，男人才是功名之徒、利禄之辈、灾难和动乱的制造者，是他们的行为使世界成了一个"恨的王国"。由于妇女是"命定生产人类的儿女"，所以，世界需要妇女"为了爱"、"用爱"来拯救。①

怎么拯救呢？是通过群众性的、大规模的、剧烈的革命运动吗？不是，只需在日常生活中做出调整、引导、循循善诱和潜移默化就可以了。克利盖告诫已婚妇女，"首先你们要向自己亲爱的丈夫，恳求他们放弃旧的政策……让他们看看他们的孩子，恳求他们为了他们的孩子们醒悟过来"；而对于"少女们"来说，"相亲相爱的姊妹们""举止稳重"、"一视同仁地把爱施舍给一切人"，使她们彼此之间乃至使其他人"也会和她们一样成为富于爱情的人"。而"充满爱的心灵必然发展成共性的圣灵"，这是"女人们""给早已预言过的幸福王国以第一次圣化"，"把爱送上宝座"。这就表明，在社会变迁和动荡中，妇女们一定不能放弃责任。克利盖提醒她们：假如不是男人，而是"你们在政治上占有举足轻重的地位，只要你们利用自己的影响，整个腐朽的恨的王国就会垮台而让位给新生的爱的王国"，"让全人类永远安然自得，这就是你们活动的最终目的。"②

以上的说法很容易被视为一种理想性的向往和设计，克利盖可能也意识到了这一点，为此他进一步提出这种"新共产主义"在资本主义私有制下具体的原则和"政策"，试图打通理想与现实之间的阻障或隔绝。他声称："我们不想剥夺任何人的私有财产；让高利贷者保留已经拥有的财产吧；我们只想防止继续盗窃国民财产的行为，防止资本以后剥夺劳动的合法财产。"而达到这个目的的办法应该是："每一个穷人，一旦保证他有从事生产劳动的可能，他立刻就变成人类社会有用的成员。""假如社会给他一块

① Hermann Kriege: An die Frauen, in: Der bund der Kommunisten dokumente und Materrialien Band I, Dietz verlag, Berlin, 1972, S. 11-12.

② Hermann Kriege: An die Frauen, in: Der bund der Kommunisten dokumente und Materrialien Band I, Dietz verlag, Berlin, 1972, S. 12 \ 14.

土地，使他能养活自己和家庭，那他就会永远有这种劳动的机会……如果这巨大的土地不用来买卖而以一定数量交给劳动人民，那么美国的贫困现象就会一举而消灭，因为那时每一个人都有可能亲手来给自己建设不可侵犯的家园了”,“那时我们就能教导人们和睦相处，彼此减轻一切生活上的负担和困难，并且在大地上建设起第一批充满天国的爱的村镇”了。[①]

在另一篇题为《答索尔塔》短文中，克利盖重申了对妇女如许的赞誉。他说：资本主宰世界以来，“在金钱声中，爱的声音沉寂了”,因此必须“用爱把一切人团结起来”。他着重解释说，共产主义的目的就是要使“人类的全部生命服从于它的跳动”,而“爱和自制可以获得一切”。但同时克利盖也指出，女人的价值和意义最终要体现在男人身上、他人身上：试想，“女人如果没有她能爱、能为之献出自己的颤抖的心灵的男人，那她还成什么样子呢?”[②]

共产主义不仅是一种社会运动，还是一种崇高的精神。克利盖对此也作了阐释。在他看来，共产主义精神就是“征服世界的精神，支配风暴和雷雨的精神，治好盲人和麻风病患者的精神，让世人同喝一种酒和同吃一块面包的精神”,就是“永恒的和无处不在的精神，就是共性精神”。可惜复可悲的是，“现在整个人类只是体现在个体中。”“我们大家就如同我们个人的活动一样，只是人类内部深处所发生的伟大运动的征兆。”对于共产主义者来说，“他身上带有人类的烙印，按照人类的目标来确定自己的目标，并且只是为了有可能将目前和未来的他全部献给人类，才力图完全成为他自己”,所以，争取共产主义社会的斗争就是“对那种共性的伟大精神的探求”,这种“伟大精神”“在圣餐杯中发出色彩奇异的光辉”并像“圣灵”一样“在教友眼中发光”。“只需要认识”这种精神，就能“用爱把所有人团结起来”。[③]

---

① Hermann Kriege: An die Frauen, in: Der bund der Kommunisten dokumente und Materrialien Band I, Dietz verlag, Berlin, 1972, S. 1.

② Hermann Kriege: Antwort an Sollta, in: Der bund der Kommunisten dokumente und Materrialien Band I, Dietz verlag, Berlin, 1972, S. 17.

③ Hermann Kriege: Antwort an Sollta, in: Der bund der Kommunisten dokumente und Materrialien Band I, Dietz verlag, Berlin, 1972, S. 17.

二、"爱"能否成为一种"新宗教"

应该说，克利盖借助"爱"来阐释和宣传共产主义，反过来也试图借此"拓展"和"深化"他对"爱"的理解。

"爱"能为特定的宗教（比如基督教）所垄断吗？共产主义是要拒斥"爱"的吗？进一步说，"爱"能不能成为一种"新宗教"呢？针对这些问题，克利盖做了如下的阐释。

在第10号上登载的《我们要求的是什么》和《致哈罗·哈林》等文章中说，克利盖毫不含糊地说，共产主义斗争的目的就是"教会人们表现爱"、"领悟爱"和爱的无限性，"使爱的宗教成为真理，使人们期待已久的有福的天国居民的共同体变成现实"。在他看来，人的"最神圣的要求就是完全把个人融在相爱者的社会中"。"这种爱的热情的流露，舍己为人的决心，对共同体的神圣的渴望是什么东西呢？就是共产主义者最隐蔽的宗教"![1]

那么，这种爱的宗教是不是沉浸于纯粹的幻觉而完全与现实不搭界呢？不是的。一方面，必须看到，这种宗教目前还"缺乏相应的外部世界借以在整个人类的生活中表现出来"，但是另一方面它要致力于对现状的改造："为了这个爱的宗教，我们要求：饿的人有饭吃，渴的人有水喝，裸体的人有衣穿"。为此，克利盖发出沉痛的呼唤："难道我们就不能严肃地对待长期受抑制的宗教心的激动，不能为彻底实现穷人、不幸者、被压迫者的兄弟友爱的乐园而斗争吗？"在给哈罗·哈林的信中，他又说："所有穷人都在玛门（财神）的压迫下痛苦呻吟，我们号召他们起来反对玛门，当我们把可怕的暴君从他的古老的王座上推倒时，我们要用爱把人类联合起来，教会人类共同劳动和共同享用劳动果实，使早就预言的乐园最终能来临。"[2]

请不要误解，在爱的社会里，人不是无所作为、昏庸度日，而是沉浸在

---

① Hermann Kriege: Was wir wollen, in: Der bund der Kommunisten dokumente und Materrialien Band Ⅰ, Dietz verlag, Berlin, 1972, S. 6.

② Hermann Kriege: Was wir wollen, in: Der bund der Kommunisten dokumente und Materrialien Band Ⅰ, Dietz verlag, Berlin, 1972, S. 6.

一种特殊的状态和活动中，那就是“工作！工作！工作！”社会要“把无依无靠的年轻人从穷困绝望中拯救出来……一位老年人和许多别的青年人也都在为谋生而恳求工作。凡是能帮助他们的人，请赶快帮助他们”。当然，克利盖也注意到，成千上万的人都恳求工作，而社会毕竟不能帮助所有的人。但他的看法是，社会“本来能够做到这一点”，现在的问题是利己主义肆虐，有钱人成为利己主义的奴隶，他们“毫无心肝，不愿意这样做”！为此，他呼吁，为了“证明你们还有一点人类情感的残余”，那么就“尽你们的所能帮助那些孤苦的人吧。”①

克利盖更寄希望于无产阶级来解决问题，他特别强调了无产阶级革命与“爱”的关联性。在第8号上的《什么是无产阶级?》和《安得列阿斯·迪奇》等文章中，他借用一些神话和《圣经》中的形象来谈论无产阶级，认为过去无产阶级是“被锁链锁住的普罗米修斯”、“承担着人间罪恶的上帝的羔羊”、“永世徬徨的犹太人”，而现在“无产阶级，这就是人类”！他说：“无产者，你们解放的时刻到了”，“千万颗心愉快地跳动着去迎接实现誓言的伟大时代”，即“伟大的爱的王国……期待已久的爱的王国的来临”。②“难道人类应该永远像无家可归的流浪汉一样在大地上徬徨吗?”“我们的所作所为不应限于仅仅关心我们自己下贱的人格，我们是属于人类的”！③

三、以“爱”来观照现实无法真正触及症结

克利盖这种以“爱”来诠释和宣传共产主义的思路，遭到马克思、恩格斯等人强烈的反对。在他们看来，把共产主义描绘成某种与利己主义相反的、充满爱的东西，并且把有世界历史意义的革命运动归结为“爱和恨，共产主义和利己主义”，昭示的恰是克利盖在残酷的现实社会变革中的懦怯

① Hermann Kriege: An Harro Harring, in: Der bund der Kommunisten dokumente und Materrialien Band Ⅰ, Dietz verlag, Berlin, 1972, S. 7.

② Hermann Kriege: Was ist das Porletart, in: Der bund der Kommunisten dokumente und Materrialien Band Ⅰ, Dietz verlag, Berlin, 1972, S. 4.

③ Hermann Kriege: Andereas Dietsch, in: Der bund der Kommunisten dokumente und Materrialien Band Ⅰ, Dietz verlag, Berlin, 1972, S. 5.

和虚伪！说其懦怯，是由于他的“政策告白”明显是在向资本家、高利贷者谄媚，答应不动已经属于他们的东西，发誓不想“破坏对家庭生活、国家和民族的依恋”,而只想“实现这种依恋”;说其虚伪，是由于他煞费苦心、苦苦追求的共产主义，不是对“现存的腐朽关系以及资产阶级对这种关系的一切幻想”的“破坏”、超越和颠覆，而是一种维护、辩解乃至“实现”。马克思等不无夸张地说，这种“将对共产主义的描述变成关于爱的呓语”的“真正的社会主义”式的理念到处张扬和宣传的后果，将会“使男女两性都变得神经衰弱”,“使大批‘少女’变得歇斯底里和贫血”![1]

与复杂的社会现实相比，克利盖对共产主义精神的上述阐释充满“形而上学”意味，根本没有真正触及现实问题的症结。由于不是从现实生发出来的思考，也就没有可以变为现实的可能性。克利盖说他“不习惯在抽象的不毛之地上玩弄逻辑的戏法”,但《人民论坛报》上的每一篇文章都证明他谈论问题的基础恰恰是“抽象的不毛之地”,他是用“哲学的和情感的词句”玩弄非逻辑的“戏法”。他把“体现”整个人类的“个体”解释为“每一个人单独生活”,在马克思等看来这“简直是废话”;他说“事物现状的终止”必然取决于“人类创造精神的意旨”,而事实上离开事物、现实的“这种精神根本就不存在”;他说共产主义者的理想是其“身上带有人类的烙印”,其实不用到共产主义阶段，即便现在只要是人，“对谁不能这样说呢?”;他还提出“按照人类的目标来确定自己的目标”,这“似乎”是说“人类是一个可以有自己目标的人”,这是多么奇特而荒谬的说法啊！至于他表述的“为了有可能将目前和未来的他全部献给人类，才力图完全成为他自己”,在唯物主义者看来，这不过是“在一种虚幻的怪影面前的完全自我牺牲和自卑自贱”！他还喜欢说所谓“人类内部深处”,这究竟是指哪里呢?难道具体的人只是虚幻世界“内部”所发生的“运动”的“征兆”和标记吗？他把共产主义（Kommunismus）与“圣餐”(Kommunion）混为一谈，显现出这位号称超越资本主义时代的“共产主义者”多么像个前资本主义时期的“乡下牧师”;如果按照他的说法，共产主义精神是“永恒的和无处不在的”,那怎么解释私有制的长期存在呢?

---

① 恩格斯等:《反克利盖的通告》,《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第8页。

此外，克利盖想用“爱”来建构一种“新宗教”，表明他不过是在“共产主义”的名目下宣传已经显得陈旧的宗教哲学的幻想，而在马克思等人看来，宗教世界与共产主义“共同体”是完全不同的，宗教的幻想和共产主义精神也是截然相反的，宗教信念即对“共性的圣灵”的信念正是共产主义为求本身理想的实现时最不需要的东西！

把共产主义斗争的目的诠释为“使爱的宗教成为真理”，不是基于现实而对现实的超越，只是对现存世界的虚幻性的反映，是现存世界丑恶的关系的体现。至于那些蛊惑人心的所谓“饿的人有饭吃，渴的人有水喝，裸体的人有衣穿”云云，1800年来这种要求已经重复得令人厌烦了，然而毫无成就可言！马克思等人特别注意到克利盖对所谓的“宗教心”的强调，表面看来“这个心不是因现实的贫困而变得残酷的，而是充满幸福的幻想的心”，但实质上克利盖在这里“向人表明，他本人并不需要共产主义，他之所以参加斗争只是由于他对‘穷人、不幸者、被压迫者’的宽宏大量的、自我牺牲的、含糊不清的忘我精神，因为这些人需要他去帮助。在孤寂和忧郁的时刻，这种崇高的情感就充满这位善良人的心，成为他消除万恶世界一切不幸的灵丹”①，这不是一副活脱脱的“牧师”形象吗？

马克思等人的观察相当细致，他们注意到一直在鼓吹“爱”的克利盖在结束他那篇激动人心的冗长的演说《我们要求的是什么》时竟然说到“敌人”：“对于不支持这种政党的人们，完全可以把他们当作人类的敌人。”②这和他前面强调的“舍己为人的决心”、对一切人的“爱”显然是相矛盾的。这无疑是他的学说的宗教性质的“完全必然的结论”，因为“新宗教”和别的宗教一样，也极端仇视自己的敌人，即不赞同其观点的“异教徒”、“应受惩治的罪人”。

克利盖对无产阶级及其革命的论述也显得相当幼稚，“无产阶级，这就是人类”的说法表明他是在用模糊不清的外壳来掩盖无产阶级这一新型阶级革命发展的历史事实，是把他们引向自卑自贱和自甘堕落的实际的表现。

---

① 恩格斯等：《反克利盖的通告》，《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第15页。

② Hermann Kriege: Was wir wollen, in: Der bund der Kommunisten dokumente und Materrialien Band Ⅰ, Dietz verlag, Berlin, 1972, S. 8.

“为了对现在的金钱权力充满义愤，克利盖首先就得把金钱权力变成玛门偶像”。①这个偶像一定会被打倒，至于怎样打倒，他根本不知道。他把“各国无产阶级的革命运动缩小为单独的起义”,可笑地认为打倒这个偶像以后，就会有预言家出现，为的是“教会”无产阶级该怎样做。这不啻是把“永恒救世的福音……急速地口口相传”甚至“手手相递”,“古代传道师的早已遭到摈弃的预言却出乎意料地开始由克利盖实现了”!②

总之，克利盖对利己主义的攻击和关于爱的高谈阔论，在马克思等人看来，不过是其“浸透了宗教思想”的心情的表白。在这里，他们在较为狭隘的意义上把对爱的阐释和赞美等同于基督教的教义，在他们看来，对于无神论者来说，在共产主义的名义下宣传“人类之爱”,不啻是一种“完全自甘堕落”！而在科学的共产主义看来，“如果从这一宗教观点出发，那么对一切**实际问题**的答复就只能是一些使任何一种意义都模糊不清的宗教的夸张**形象**，一些华丽的标记如‘全人类’、‘人道’、‘人类’等等；这只会使一切**实际问题**变成**虚幻的词句**。”③

质言之，面对现代复杂的社会，“大谈”其“爱”,比起深入研究现实关系、实际问题及其发展，诚然要容易得多，但也空洞、幼稚得多！

四、在什么意义上必须拒斥人类之“爱”

如果说，在理解现实时“爱”的思路是不到位的、失准的，那么，在推进共产主义运动方面它还可能是有害的。

首先，据此提出的社会拯救方案是“违背政治经济学原理的幼稚见解”。

前面我们指出过，克利盖式的设想也有现实的考量，特别值得一提的是，他在当时还同侨居纽约的德国共产主义者一起参加了影响很大的抗租运动（Anti-Rent-Bewegung）。在《人民论坛报》第10号上所载的《我们要求的是什么》一文中，他赞同美国民族改良派提出的把全国“尚未落入强盗

① 恩格斯等：《反克利盖的通告》,《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第16页。
② 恩格斯等：《反克利盖的通告》,《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第17页。
③ 恩格斯等：《反克利盖的通告》,《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第17页。

般的投机分子手中的14亿英亩土地保留起来，作为全人类不可让渡的公共财产”的主张，要求“每一个农民，不管来自哪一个国家，都分给他160英亩的美国土地供其维持生活”①；并且在该报第14号上所载的《答孔策》一文中又对此作了特别说明，规定“任何人均不得从这一尚未动用的国民财产中领取160英亩以上的土地，而且领取这160英亩也只能限于自耕。”②在前文提到的第13号上的《告妇女书》一文中，克利盖还设想过，如果纽约市把长岛上52000英亩土地交出来，“马上”就可以永远消除纽约的一切贫穷、困苦和犯罪现象。他幻想，如果实行了以上的措施，“欧洲人自古以来的梦想就会实现，大洋的这边会给他们准备好土地，他们只要把这块土地拿来并用自己双手的劳动使它肥沃起来，就可以在世界一切暴君面前自豪地声称：这就是我的小屋，\ 而你们从来没有建造过，\ 这就是我的家园，\ 它使你们的心充满羡慕。”③

如果仔细分析，就会发现，克利盖的上述计划实际上是很不周延的，毋宁说纯粹是一种远离实际情形的主观臆造，由于不能面对各种复杂境况，因而显得相当肤浅。就以他提出的在美国均分土地的方案来说，他把每160英亩土地都看成一样的，似乎这份土地的价值并不因质量而有所不同；他也没有考虑到，分得土地的“农民”也会和其他人进行交换，不是交换土地，便是交换土地的产品，那时候，很快就会发生这种情况：一个“农民”即使没有资本，但由于他的劳动和他的160英亩土地的天然肥沃，就会使另外一个农民变成他的雇农：这种情况怎么能解决农民作为一个阶层“维持生活”的贫困问题呢？不论“落到强盗般的投机分子手中”的“土地”还是土地产品，难道不是一样的吗？

如果再进一步深究，认真算一笔账，还会发现，克利盖所谓“送给人类的这份礼物”实际上经不起推敲，毋宁说纯粹是“违背政治经济学的幼

① Hermann Kriege: Was wir wollen, in: Der bund der Kommunisten dokumente und Materrialien Band Ⅰ, Dietz verlag, Berlin, 1972, S. 8.

② Hermann Kriege: Antwort an Conze, in: Der bund der Kommunisten dokumente und Materrialien Band Ⅰ, Dietz verlag, Berlin, 1972, S. 17.

③ Hermann Kriege: Was wir wollen, in: Der bund der Kommunisten dokumente und Materrialien Band Ⅰ, Dietz verlag, Berlin, 1972, S. 6.

稚见解”。[①]他说可以把美国尚未被兼并到私人手中的14亿英亩土地“保留起来，作为全人类不可让渡的公共财产”,我们可以计算一下，这里所谓“全人类”究竟有多大？如果每一个农民[②]领到160英亩，那么不多不少，恰好是875万“农民”;如果再按当时每家平均五口人计算，一共有4375万人，这恰好是当时美国的人口——一切都昭然若揭了：克利盖考虑的不过是美国一国的情形、问题和利益，哪里谈得上“全人类”呢？他还设想，“无产阶级以人类的身份”“永久占有这些土地”,那么我们同样可以计算一下，这个“永久”时期能延长多久？如果按照当时美国人口增长的速度一般每25年增加一倍，这14亿英亩在40年内就会全被占完，那么就意味着这个“永久”时期其实只有40年左右！此后下一代就没有什么可“占有”的了。这还只是囿于美国一国的情况，如果考虑到资本主义的一体化进程，世界各国之间已经有了相当程度的交往和影响，无偿地发给美国农民土地必然会使从其他国家向其移民的人数激增，所以这种“永久”时期可能结束得更早；而如果进一步设想一下，当时欧洲的赤贫者[③]全部移至美国而且要平均占有土地，那么那些土地都不够即刻分配，还谈得上什么“永久”呢？

可以看出，克利盖在这里是想让国家通过法令来禁止土地集中、私有，阻止由于工业进步所导致的城市对农村挤压从而使其逐步衰落的命运。但是从实质上说，这种设想不是要使社会由资本主义时代过渡到共产主义，而是倒退到封建主义时代；在谈到共产主义革命与经济活动的关系时，他的看法更是昭然若揭：“每一个人必须在每一种行业里至少学会这样一种技巧，使他（万一有什么不幸使他离开人类社会）必要时可以不靠旁人的帮助而能生活一段时候”,这是一种多么典型的“封建的社会主义（共产主义）”的主张啊！

必须指出，马克思等人在这里也并不是要完全否认克利盖和美国民族改良派的主张，否认反抗地租和解放土地运动，而是认为克利盖把无产阶级运动在一定条件下的必要的、初步的形式混同为未来“必然会发展成为的共产主义运动”,他没有看到最初的土地运动形式实际上是“和共产主义相矛

① 恩格斯等：《反克利盖的通告》,《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第11页。

② 准确地说应该是“每一户”。

③ 当时欧洲每10人中有1个赤贫者，单是不列颠岛就有700万。

盾的”,他把这种“只有次要意义”的运动形式夸大为一般人的事业，把局部的事件说成一切运动的最终的最高的目的，从而把运动的特定目标变成十分荒唐的胡说。究竟哪些人认为通过平均分配土地可以实现他们的“梦想”呢？决不是参加共产主义运动的工人阶级，而是那些希望在美国碰上好运的小资产者、小店主、师傅和农民！用14亿英亩来实现的“梦想”究竟是什么呢？是把一切人变成私有者而已。“这种梦想就像梦想把一切人变成帝王和教皇一样，既无法实现，也不是共产主义的。”①

更为重要的是，为了避免对共产主义运动可能造成的伤害必须拒斥人类之“爱”！

马克思等人一针见血、切中肯綮地提出一个要害问题：克利盖的言论“带有什么性质”？

首先，克利盖作为未来社会的预言家，不可能站在“人类”的、超党派的立场上发言。但很明显，他不是“被压迫者”的代表，而是在当时非常活跃的，如公元前2世纪—公元3世纪古犹太人宗教教派埃萨伊秘密同盟一样的特殊组织“正义同盟”的代表。他声称他是为了“正义”发言，请问：有表达所有阶层的、特别是那些相互敌对的阶级的“正义”吗？仔细地分析就会发现，他之所谓“正义”也不是这种事实上不存在、纯属臆造出来的所谓“一般的正义”,而是有特殊现实考量的“正义同盟”的正义。他歪曲了共产主义在欧洲各国的真正的历史发展及其未来前景，他把这一发展归结于“正义同盟”,这无疑是荒唐的、离奇的乃至使人感觉到是像一种“小说般的阴谋”和幻想。

其次，克利盖将自己当作一个爱的使徒，把令人困惑的现实问题和时代疑虑纳入他那先入为主的成见来理解，他“用温顺的字眼”先向妇女们呼吁，然后作为“儿子”、“兄弟”向亲人们呼吁，最后他作为一般人又向资产者呼吁。他刚一到纽约，就写信给所有德国富商，用“万岁！共性万岁！平等万岁！爱万岁！”一类的感叹词句装饰他那关于爱的思想，但他那“丑角式的妄言没有人理睬”,“爱的纸炮”吓唬不了资产者。人们最终会明白，求助于他那“甜蜜的爱”奇妙地变成所谓“有福的天国居民”,是多么不靠

① 恩格斯等：《反克利盖的通告》,《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第12页。

谐的事！当然，克利盖矢志不渝，他以仿佛受骗的纯洁心灵对嘲笑者、无神论者和旧世界的人表现出极端疯狂的愤怒，在第 11 号题为《春天》一文中，他怀着这种灰心而伤感的情绪对他们说："你们今天嘲笑我们，但你们很快就会成为虔信宗教的人，要知道，春天就要来了！"①

上述分析表明，克利盖的言论对于无产阶级革命、对于共产主义运动来说，不仅无益、无助，反而极容易引起混乱、误解乃至倒退、衰落。共产主义运动是一个漫长的过程，必然分为不同的阶段，每一阶段都有其特定的任务和要求，一般情况下不能迟滞、混同更不能缩减和超越。

正是从共产主义在欧洲、美洲乃至世界的传播和发展的大计考虑，针对克利盖的言论，1846 年 5 月 11 日恩格斯、日果、海尔堡、马克思、载勒尔、魏特林、冯·威斯特华伦和沃尔弗在布鲁塞尔开会，进行了认真的、民主化的讨论，最后，除魏特林一人投了反对票外，其余人一致通过决议，指出，尽管克利盖算是德国共产主义在纽约的著作界代表，但他在《人民论坛报》上所宣传的倾向不是共产主义的；他宣传的方式幼稚而夸大，大大地损害了共产主义政党在欧洲以及在美洲的声誉；他以"共产主义"的名义所鼓吹的那些荒诞的伤感主义的梦呓，如果被工人接受，就会使他们的意志颓废。

由此，我们也不难看出，马克思等人反对克利盖、质疑他所谓的人类之爱，是有特殊的考虑的，那就是在共产主义运动的初期，在社会差别巨大、阶级关系空前对立，而无产阶级革命意识不强、组织程度不高的情形下，超阶级的"爱"的呼唤不仅于事无补，反而会削弱革命，因此，必须加以反对和拒斥。但这绝不表明，共产主义革命始终倡导和鼓吹仇恨、敌视，根本不讲爱意与和谐；更不表明，共产主义理论是"斗争哲学"，与人类源远流长的人道主义、自由主义、人本思想、共同进步等思想是彻底决裂的、根本异质的！如果我们把这里的论述与此前的《1844 年经济学哲学手稿》、此后的《哲学的贫困》、《1857—1858 年经济学手稿》等从人的角度对共产主义的阐释和论证结合起来理解，共产主义与人道主义之间复杂而非单一的关系不是展示得更完整、全面和深刻了吗？

---

① Hermann Kriege：Frühling，in：Der bund der Kommunisten dokumente und Materrialien Band Ⅰ，Dietz verlag，Berlin，1972，S. 6.

最后，我还想特别提醒学界思考一下：像《反克利盖的通告》这类文献我们究竟该如何概括和把握其思想？

从总体上看，马克思、恩格斯一生对共产主义（社会主义）理论的探索和建构是通过两种合力来完成的，一是他们的政治经济学研究和资本批判，二是他们与其他形形色色的社会主义思潮的辩驳和论争。后一方面的情形多出现在他们所撰写的那些论战性的时事评论中[①]。在马克思、恩格斯的著述中，这些评论属于非常特殊的一类文献。鉴于过去研究中曾经出现过的经验教训，我们现在解读这些文本时必须格外小心和慎重：不能离开当时那些个别事件发生的特定的时空氛围，不能离开马克思、恩格斯具体写作时的独特情形及其思想所由阐发的特殊考量，不能孤立地从文章中摘录出一些论述，便进行随意和任意的演绎与发挥，而必须把这些观点或论断放在他们当时思想的整体系统中，客观地予以梳理和理解，进而准确地概括和估量其含义、地位及界域，否则所提炼出来的观点就会离开原本的含义，或者把并不完全属于马克思、恩格斯的意思加诸其头上；尤其忌讳的是，不能把他们的著述中对特定事件而生发的个别论点无限地抽象，使其成为马克思主义理论的一般原理，进一步赋予其超越时空的普遍意义。质言之，我们再也不能抱着那些极端狭隘而功利的“现实”考量误读和曲解这些文本了！

① 《德意志意识形态》其实就是一部评论集，根据约定俗成，我们已经习惯将 Deutschen Ideologie 译成此名，但就整部手稿的意旨看，译成《德国社会思潮评论》可能更准确和到位。

第二十二章

面对现实，如何避免走向肤浅和天真

不在少数的论者鉴于马克思主义强调社会性、现实性，因而形成一种根深蒂固的看法，认为只要面向社会、思考现实，人自然能成熟起来，理论就会达致深刻；并且还认定这是马克思、恩格斯的主张。其实这不过是一种相当简单、天真的主观愿望，它严重低估了社会和现实的复杂性以及理解、把握它们的艰难程度，更不用说付诸行动的实践方面的多重制约了。历史的经验告诉我们，同样面向社会、思考现实，总会有肤浅与深刻、片面与全面、表象与客观、幼稚与深邃等等的差池和分野。而深刻体察和领悟现代社会有机结构及其运动的马克思、恩格斯实际上早就关注到这一情形，特别注重对各种不同状况做出厘清和甄别；作为《德意志意识形态》第二卷的补充，恩格斯就曾以卡尔·倍克的《穷人之歌》为例剖析过作为“真正的社会主义”思想表现的诗歌和散文为什么会在反映社会现实时走向了肤浅和天真。因此，重温这段思想史事件、清理其理论原委和实质，在今天仍具有重要价值和意义。

一、现实境况及其描述

社会现实的复杂性在于其现象纷杂、本质难辨，不同的人对其有程度不同的理解、把握和感受。既然如此，是不是意味着它压根没有什么“客观性”和“公度性”可言呢？显然不能这么认为，至少马克思、恩格斯根本

否弃这种观点；那么，进一步的问题就更为重要了：如何“客观地”反映现实呢？

恩格斯首先注意到的是反映者的立场问题，更确切地说，是站在社会绝大多数群体的角度还是秉持极少数人的看法？立场不同，现实呈现给你的面貌就会迥然有别。

《穷人之歌》是一部诗歌合集，仅从标题上看，似乎应该是为广大受剥削、压迫的民众立言的。从全书所收的长短不一、意旨各异的诗篇看，倍克描述了不同的生活阶层及其现实境况，但他注意最多的并不是“穷人”，比如，置于首篇的竟是献给富人的《致路特希尔德家族》！

倍克当然也感到由富人统治的世界确实不公正。黄金是最有“价值”的东西，但它只能“按照”像路特希尔德那样富人的“脾气进行统治”[①]，权力属于他们。多少人不满这一点，但又能怎么样呢？那些心怀激烈、屡次想变革社会的青年最后还不是成了“更为阴郁的扫罗”[②]？——“怨恨上帝，也怨恨自己”。[③]

除了“路特希尔德式”的富人，倍克其实更倾心一种叫做“拉菲特”的生活。这是什么样的人的生存境况呢？以住宅为例，这些人诚然不是“无立锥之地”，但与路特希尔德式的富人豪宅中那令人羡慕的厅堂相比，他们的住所是简朴的；就作为社会成员来看，他们更可能被“看作是一位德高望重的家长、心地纯洁的大丈夫和富于幻想的孩童”；与传奇式的穆西乌斯·赛沃拉[④]相比，这类人似乎更会牺牲自己的财产而不是通过暴力来推动人和世纪（Siècle）[⑤] 向前迈进。这样的人或许最后会沦为“穷人，成为乞丐”而死，但由于他们生前是绅士，更注重礼节和德行，倍克想象，他们的葬仪一定会“十分动人”：“作为一种荣耀”会为其演奏国歌；如果碰巧他

---

① Karl Beck：Lieder vom armen Mann，Leipzig，1846，S. 4.

② 扫罗是公元前11世纪时的以色列国王。他的臣仆大卫非常聪明勇敢，屡次战败非力士人。扫罗因妒忌大卫的才能而变得阴郁冷酷。此句见Karl. Beck. Saul，Leipzig，1846，S. 4。

③ Karl Beck：Lieder vom armen Mann，Leipzig，1846，S. 7.

④ 穆西乌斯·赛沃拉是古代罗马的传奇式的英雄；相传他当着于公元前507年围困罗马的伊特剌斯坎王的面，焚烧自己的右手，以证明罗马人的勇敢和爱国精神。

⑤ Siècle是双关语，既是“世纪”之意，又讽刺当时一家名为《世纪报》的报纸。

是一个法国人的话，“马赛曲在送殡的行列里＼迈着抑制的步伐前进”[①]，而和马赛曲并排走着的将是王室的车乘，紧跟着的是诸如有名望的索泽、杜沙特尔先生以及众议院里那些政客——“大腹便便和贪得无厌的吸血鬼”。[②]威权者、资本家这时都会赞扬他们，与他们的同类和谐相处，从而使世界融融无间。

在《男仆和女仆》中，倍克更加形象地描绘了一幅典型的“拉菲特”的生活场景。一对恋人在经过了许多年省吃俭用和循规蹈矩的生活以后，终于“纯洁地”爬上了“夫妇的卧床”。这时他们是怎样生活的呢？小声小气，羞羞答答，接吻、调笑，为一份小小的财产，为“在自己的炉灶周围出现了自己的家具”[③]而欢欣若狂，高兴得发抖——多么心满意足啊！在《犹太旧货商》中，倍克也反映了这种状态下的人那“卑微的”生活愿望：一个星期只勤劳工作五天，为了挣得每天的酬报可以“喘不过气来”，但工作日之后，就是休息天了：“星期六**父亲**不愿意工作，星期天**儿子**不愿意干活”。[④]倍克甚至还谈到“那些患着瘰疬病的人”，他们的境遇并不悲惨，虽然不能成为手艺人，不能做“小商贩的头目”，不能当庄稼汉，也不能当教授，但是“医学的大门对你敞开着，＼你可以在乡间给病人治病。”[⑤]

至此，我们已经看得很清楚了，所谓“拉菲特”的生活就是不算富裕但也绝不贫穷的“小资”生活和市民情调！

如果熟悉当时德国文坛的状况，就会知道，情节大致相同的题材也出现在海涅的笔下，但海涅会把这种情形变成对德国人的极辛辣的讽刺，而在倍克这里却把无力改变现状的青年沉溺于其中的幻想误为现实了。在海涅那里，市民的幻想之所以被故意捧到高空，是为了再把它们抛回到现实的地面；而在倍克这里，他自己却“同这种幻想一起翱翔，自然，当他跌落到

① Karl Beck：Lieder vom armen Mann，Leipzig，1846，S. 14.

② 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第228页。

③ Karl Beck：Lieder vom armen Mann，Leipzig，1846，S. 42.

④ Karl Beck：Lieder vom armen Mann，Leipzig，1846，S. 48.

⑤ Karl Beck：Lieder vom armen Mann，Leipzig，1846，S. 56.

现实世界的时候，同样是要受伤的”。[1]海涅以自己的大胆激起了市民的变革的情绪，而倍克则只能因自己与市民意气相投而使他们见到一丝虚幻的慰藉。

当然，除了以上两种生活境况，倍克也观照到那些贫苦者的情形——诗集名为《穷人之歌》,他自然不能枉担一个“挂羊头卖狗肉”的角色。基本上对这本书持否定态度的恩格斯，唯一一处称赞其“也有一些写得好的地方”,就是在全书最长的《老处女》[2] 中，倍克借一个老乞丐的口“对流氓无产者”处境的“描写”——

孜孜不息、天天都在传染病疫的阴沟里翻捡垃圾；在寒风里浆洗衣裳，手指都冻僵了；气喘吁吁推着一车半生不熟的果子，苦苦地喊着：谁买，谁买；像麻雀一般追啄食粮，相互间为一个铜钱可以在泥土里打架；天天靠着街角的石壁歌唱他所信仰的上帝，但几乎不敢伸出手来，因为行乞不被“文明的社会”所允许；双耳聋聩的流浪艺人，弹着竖琴、吹着笛箫，希望引起别人的注目，但自己弹奏的曲调自己却不能听到；贫穷的电工使大城市的夜晚明亮起来，自己在家里却没有一点灯光；仆人负着重担，劈着木柴，受尽主人的虐待；祈祷、嬉戏复偷盗，穷困潦倒时再去酗酒，“把良心的残余消磨尽了”。[3]

在《移民》中，倍克还描述了所谓“犯人”——“违反法律者”的处境：烧不起煤的穷人为了生火做饭而去丛林中从树干上折下枝条，被看林人看到而去报告给林木占有者，“主人把我捆得紧紧，\ 给我打出来这个伤痕。”[4]

遗憾的是，以上只能算倍克极为罕见地“站在无产者”的立场上叙述他们的生活，慨叹他们的命运；而就整部诗集看，他基本上没有“超出德国市民的一般道德水平”,准确地说，他是从其“所固有的小资产阶级”的角度、有时则是从富有者的立场乃至住在“高雅而神圣的阁楼”上的德国

① 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》,《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第236页。

② 在其初版中占了90页。

③ 参看 Karl Beck：Lieder vom armen Mann，Leipzig，1846，S. 321-330。

④ Karl Beck：Lieder vom armen Mann，Leipzig，1846，S. 156.

思想家、歌者和“救世主”的高度来理解现实的。作为一个作家、诗人，他本来想通过客观而真实地叙述故事来反映现实，但在恩格斯看来，他的意图不仅没有实现，反而“失败得实在悲惨”：整本书的叙述和描写表明他完全无力从整体、宏观和深层次上把握现实。

这也是“真正的社会主义”的文学作品普遍的特征。由于观点模糊、思路不定，这些作品不可能把要叙述的事实同一般的社会现实联系起来，并从而使这些事实中所包含的一切特征和深意得以深刻揭示出来。因此，通常情况下，“真正的社会主义者”在自己的作品中会尽力避免完整地叙述故事，实在无法规避时，他们不是满足于按哲学概念和体系组织一番，就是枯燥无味地记录个别的不幸事件和社会现象。诚如，恩格斯一针见血地指出的：“他们所有的人，无论是散文家或者是诗人，都缺乏一种讲故事的人所必需的才能，这是由于他们的整个世界观模糊不定的缘故。”①

二、现实变革的主体与方式

面向社会、思考现实，绝不能仅仅满足于观察、记录和叙述，不能只是充当一个局外人的角色，相反，必须介入、参与进去，寻求现状的改变。从这个意义上说，是否真正地触动现实也是衡量现实研究是否深入的重要参照。

倍克也希望现实有所变化，但是，他并不希望打乱现有的阶级结构，使现实彻底改观；他寄希望于“救世主”通过和风细雨而不是电闪雷鸣式的方式引导社会进步，实现渐进式的变化。就后者而言，必须有一个（或一些乃至一批）引导者，那么由谁来担当此任呢？基于此，倍克常常向社会的各个阶层发出质询：“你是救世主吗？”②

首先看“路特希尔德式的”人物。从某种意义上说，现代社会的不公正状况正是由这些富人造就的；很显然，所谓“变革”、“革命”不仅不能靠

① 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第237页。

② Karl Beck：Lieder vom armen Mann，Leipzig，1846，S. 11.

他们来进行，相反要从“革”他们的“命”开始。对前一方面的情况倍克也是明白的，但就后一方面来说，他的心态是复杂的、矛盾的，因为他对这个阶级还有所期待！

《致路特希尔德家族》中两个细节透露了倍克这种隐秘的心理。如果公开呼唤“上帝”来拯救世事，他也觉得虚妄，但他心底实际上期盼着世俗世界的“上帝”。这种心态使他先是在诗中使用了小的伎俩——在单词的大小写上做起了文章——称上帝为“HERR”，称路特希尔德家族为“Herr”[①]。此外，同一首诗中对一个问题的分析也反映了这一点。当时报纸上刊载的一条消息说，教皇把一块领地授予了路特希尔德，在倍克看来，这等于是向其颁发了一枚属于这一领地的“救世主”的勋章。如果把自己、把自己的社会作用和影响与已经声名狼藉的教皇联系在一起，并且是靠后者来赋予和决断，这恰恰提供了路特希尔德成不了真正的救世主的证明，而且他也并没有像虔诚的教徒心目中的基督一样“在可怕的黑夜里**战斗**”，没有“为了伟大的神灵委托”践行过“一个温和的、给人幸福的使命”[②]，消灭过人世间强盛的势力；但倍克认为，这一消息也可以有另外一种解释，即它说明教皇虽是救世主但却不是救世主勋章的“荣膺者”，也就是说，它是有其实而无其名的——这不就意味着在现实中还得靠救世主勋章的“荣膺者”——路特希尔德了吗？所以恩格斯说：“这一证明也是很有意思的。”[③]

为发挥“路特希尔德式的”人物的作用，倍克杜撰了被恩格斯称为“呓语的一个例子”：有一个贫困的波兰人，面临困境的情况下不是奋力抗争，寻求彻底改变命运的出路，而是跑来哀求路特希尔德那样的富人周济。如果人家给了他一个银币，波兰人“接过来银币，快乐得发抖，\ 并且为你和你的子孙祝福。”[④] 更有甚者，倍克还据此幻想，只要路特希尔德式的人“稍有**良心**，他们就完全可以阻止商业和工业的发展、竞争、财产的积聚、国债和投机倒把”，简言之，即可以阻止现代资产阶级社会的发展。恩

① Herr 这个词有宗教意义的“主”，也有一般的“老爷”、“主人”、“先生”等意思。

② Karl Beck：Lieder vom armen Mann，Leipzig，1846，S. 11.

③ 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第226页。

④ Karl Beck：Lieder vom armen Mann，Leipzig，1846，S. 15.

格斯不无讽意地说："路特希尔德在这里变成了真正的阿拉丁。"[1]

倍克并不满足于此，他还赋予路特希尔德以"伟大得令人眩晕的使命"，那就是"减轻这个世界上全部的苦难"："我真痛苦，\ 在漫漫长夜里\ 我用灼热的头脑思索这一切"，"于是我的鬓发都竖立起来，\ 我觉得我好像扯动上帝的心，\ 像钟手扯动救火的警钟。"[2] 在《啊，愿您能把黄金的天恩普照世人!》中，倍克号召富人帮助穷人，直到勤劳为你的老婆孩子\ 获得一笔更为安稳的财富。\ 这全都是为了"你能够永久善良，\ 永久是一个公民、一个男人"[3]，就是说 summa summarum〔归根到底〕是个善良的小市民[4]。

在《战鼓之歌》中，倍克"终于鼓起了勇气"描绘了一幅"战斗"场景：一支队伍在战鼓声中出发了，人民号召兵士和他们一起参加共同的事业。但是很可惜，最后我们才了解到，这里所谈的情景仅仅发生在皇帝"命名日"，不过是一个参加典礼的青年（也许是个中学生）偷偷地作了的一首关于幻想的即兴诗：一个青年这样做梦，火烧着他的心。[5] 这样，倍克在这里又一次表明，他的那些不可救药的"德国小市民的鄙俗风气"，"总是把他给人留下的那点微弱的印象破坏了。"[6]

最典型的是一首叫做《不要偷窃》的诗，倍克描述了地位悬殊的社会阶层之间可以达至的"融洽"和"可理解性"：一个俄国仆人为了接济其年迈的父亲，在夜里偷了"似乎在打瞌睡"实则假寐的主人的钱。主人悄悄地跟在他后面，从背后偷看了他写给他父亲的信，信中写道：你收下这点钱！是我偷来的！\ 父亲，你向救世主祈祷吧，\ 求他将来从他的宝座上\

① 阿拉丁是《一千零一夜·神灯记》中的主人公，他由于得到了一盏神灯，便能做出许多神奇的事情。此句见恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第230页。

② Karl Beck: Lieder vom armen Mann, Leipzig, 1846, S. 28.

③ Karl Beck: Lieder vom armen Mann, Leipzig, 1846, S. 36.

④ 德文中 Bürger 的意思是"公民"，Mann 的意思是"男人"；Bürgersmann 的意思却是"小市民"。参看恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第233页。

⑤ Karl Beck: Lieder vom armen Mann, Leipzig, 1846, S. 151.

⑥ 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第236页。

对我的罪给以赦免！\ 我要多多工作而且挣钱，\ 从草席上赶走睡眠，\ 直到我能够给我善良的主人\ 补偿上这笔偷盗了的钱。[①] 看了这封信，“这个道德高尚的仆人的善良的老爷被这个吓人的自白感动得一句话也说不出来，他把自己的一只手放在仆人的头上，为他祝福。”[②] 这样主人与仆人、穷人与富人之间在情感的“感染”下超越了身份、地位和权力，融通了、平等了、理解了。

对此，恩格斯已经懒得再做什么分析了，只说了这么一句：“还有谁能写出比这更滑稽可笑的东西来吗？”[③]

总之，我们可以看出，倍克并不想消灭路特希尔德式的富人的实际势力，改变作为这一势力的基础的社会关系；他只是希望这些人能比较人道地来运用这一势力；他对路特希尔德家族的势力还抱着幼稚的幻想，他完全不了解这一势力与现存各种社会关系之间的复杂联系，对路特希尔德家族为了成为一种势力并永远保存这种势力而必须使用的那些手段持有非常错误的见解。尽管“黄金按照他们的脾气统治，但愿他们的工作是这样美！”只是希望他们的“心像你的权力这样伟大”。因此，他的诗歌所起的并不是革命的作用，而是“止血用的\ 三包沸腾散”[④]。

除了“路特希尔德式的”富人，倍克还注意到，在现代社会的经济生活中，不掌握实物财富但照样可以呼风唤雨的银行家。能靠这些人来改变社会、取得公正吗？当然不行。倍克也抱怨说，他们不是社会主义博爱家，不是幻想家，不是人类的善士，而仅仅是银行家而已！

此外，鉴于生活处境的“简朴”或贫穷，倍克在诗中歌颂过小市民、同情过“穷人”，特别是 pauvre honteux〔耻于乞讨的穷人〕以及各种各样的“小人物”，然而由于这些人性格上的胆怯、卑微、怀着虔诚的愿望但却互相矛盾，特别是充满了鄙俗风气，最终他们都承担不起改变世界的重任；而那

---

① Karl Beck：Lieder vom armen Mann，Leipzig，1846，S. 336.

② 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第 4 卷，人民出版社 1958 年版，第 241 页。

③ 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第 4 卷，人民出版社 1958 年版，第 241 页。

④ Karl Beck：Lieder vom armen Mann，Leipzig，1846，S. 293.

些“倔强的、叱咤风云的和革命的无产者”又根本不在倍克关注之列。这样，他就把社会变革的希望寄托在“第一个和路特希尔德相对立的”人——也就是“住在‘高雅而神圣的阁楼上’的**德国**歌者”身上了。[①]

那么，这些德国“歌者”怎样拯救世界的呢？倍克发挥了他作为诗人特有的想象——

> “歌人们唱着歌曲弹着琵琶，\ 弹奏着正义、光明和自由，\ 弹奏着三位一体的真正的上帝：\ 注意倾听的人们跟随着这些神灵。”[②] 如果说，这是一场变革，那么年轻人就是主力，“青春在召唤”，“战斗的号角声响得那样雄壮”，“心又在夜里跳得如此猛烈”，“它感到一种神灵授胎的苦痛。”[③]

气势如此壮观、形色这般励人，请问：这是改变现实状况、颠倒阶级结构、触动社会实质的变革吗？不是。在《新的神灵和旧的痛苦》中，倍克声称：“虽然他在风暴和黑夜里 \ 唱出了这首光明的歌。”[④] 怎么“唱”的呢？他讲述了一通“用社会主义的词句修饰过的、以特殊的自然神论为基础的、关于博爱和实践宗教的教义”，这样一来，与现实变革的艰难相对照，倍克“就怎么也收不了场”了。诚如恩格斯所说：“他自己已深深地陷到德国的鄙俗风气中，并且过多地考虑自己，考虑沉溺于自己诗中的诗人。”[⑤]

总之，倍克是妄自尊大的人，他不是在现实世界中生活和创作诗歌的活动着的人，而是一个飘浮在云雾中的“诗人”，而这些云雾不过是德国市民的朦胧的幻想罢了。这样，我们观察倍克的创作就会发现，他经常由极度夸张的高谈阔论转到干巴巴的小市民的散文，而在思想上，他往往会从一种

---

① 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第224—225页。

② Karl Beck：Lieder vom armen Mann，Leipzig，1846，S. 5.

③ Karl Beck：Lieder vom armen Mann，Leipzig，1846，S. 7.

④ Karl Beck：Lieder vom armen Mann，Leipzig，1846，S. 293.

⑤ 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第242页。

"向现状开火"的卑微的期念（恩格斯称为"小幽默"）转到与现状实行感伤的和解。

三、现实变革的前景和方向

面向社会、思考现实，不仅要进行客观而全面地观察、具有勇于变革的激情，同时更要有清醒的判断和明确的方向。这是认识社会、研究现实的必然要求、题中应有之意，而且恐怕是更为重要和关键之点。

在社会主义思潮兴起、变迁的过程中，各种观念之间的激荡、争锋乃至融通和嫁接是多么频繁和复杂啊！我们在前文中引用过倍克所谓"三位一体的真正的上帝"的说法，这里的"上帝"其实是从《莱比锡总汇报》[①]上的题词中借用来的，这是他还不能明确社会主义运动的独特性和创新性的证明，但这种论调对德国青年却起了非常大的鼓动和诱惑的作用。

他接着上述说法，这样来描绘未来社会的前景：

> "恢复了元气的青春在召唤\……兴奋的富有生机的种子\萌芽在千百个壮丽的名字里。"[②]"瞧，法兰西英勇的儿女起来了"，"你曾否准备？你的黄金曾否像\云雀鸣啭一般欢乐而美妙地鸣响\迎接那唤醒了大地的春天？\春天使深深地沉睡在我们胸中的\所有渴念的愿望\又恢复青春，又得到生命。"[③]

在这样的社会，并不是没有了穷人与富人的差别，而是穷人与富人能够和谐相处！"你能说善辩地坐在讲座上，富人们在你的学校里学习；\你必须把他们引入人世，\你能够是他们的**良心**。\他们粗狂放纵——你宽容忍

① 《莱比锡总汇报》（Leipziger Allgemeine Zeitung）是德国的一家日报，1837年创刊。19世纪40年代初是资产阶级的进步报纸。在普鲁士境内于1842年12月28日由内阁下令禁止发行，而在萨克森该报则出版到1843年4月1日为止。该报的题词是："真理和权利，自由和法律"。

② Karl Beck：Lieder vom armen Mann，Leipzig，1846，S. 6.

③ Karl Beck：Lieder vom armen Mann，Leipzig，1846，S. 12.

受，\ 他们伤风败德——是你的罪孽!"[①] 崇高的感情赋予人以勇气："正如上帝吩咐，并且毫不迟疑，\ 我坦白地歌唱着我的胸怀。"[②] 倍克渴望道："什么时候在这世界上，\ 啊上帝，会变得协调? \ 在渴望上我是双重地愉快，\ 在忍耐上我是双重地疲劳。"[③]

那时也有圣诞节，但洋溢着的不再是痛苦和孤独，而是显现着新的欢乐和浪漫："啊，时代，你慈祥地启迪人心，\ 你会更为慈祥，加倍的可亲——\ 如果在那个穷孩子的胸中 \ 没有嫉妒用它原始的罪恶 \ 疯狂地亵渎神灵，\ 当他无家可归向着阔孩子们的 \ 节日盛装的室内观看的时刻! 是啊……在圣诞夜的灯光下 \ 孩子们的欢呼我听来更会甜美，\ 如果没有穷人在潮湿的洞穴 \ 躺在腐烂的草席上挨冻受罪。"[④]

不用再罗列了吧。像倍克这样扬扬得意的议论对于"真正的社会主义者"来说是一种司空见惯的手法，他们唱着这样的高调，一方面完全认同现存社会的"正面"状况，另一方面又为与这正面并存的"反面"情形而"悲痛",这种"反面"就是"贫穷";但他们忧虑的，不是贫穷的状况，而是贫穷造成的社会纷扰和动荡。在他们看来，只要这方面的现象消除了，现代社会就与其理想融为一体了，真正达到万事如意了。所以就实质看，他们是希望现代社会继续存在下去的，但是不想要它存在的基础和条件。

而我们知道，马克思主义是从物质利益、财富占有以及社会地位来划分社会群体、看待世事的。在恩格斯看来，倍克"高调""唤醒了大地的春天"只能是"资产阶级的春天",只有对于这一阶级来说，黄金才"像云雀鸣啭一般欢乐而美妙地鸣响"。[⑤]按照倍克的想象，过去在复辟时期那种不仅沉睡在人们的胸中、而且沉睡在烧炭党人的"温特"[⑥] 里的希望，这时已经

① Karl Beck: Lieder vom armen Mann, Leipzig, 1846, S. 27.

② Karl Beck: Lieder vom armen Mann, Leipzig, 1846, S. 30.

③ Karl Beck: Lieder vom armen Mann, Leipzig, 1846, S. 295.

④ Karl Beck: Lieder vom armen Mann, Leipzig, 1846, S. 320.

⑤ 恩格斯:《诗歌和散文中的德国社会主义》,《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第227页。

⑥ 温特是1820年底—1821年初成立的法国烧炭党人密谋团体支部的名称。为了推翻波旁王朝，1822年他们密谋在伯尔福、罗舍尔等城市的驻军里策动同时举行起义，但遭至失败，领袖人物被处死刑，而后停止了活动。

实现了，“恢复了青春，得到了生命”，然而在这样的社会中，穷人的生活状况却一如既往，社会变革对他们来说无动于衷。而当路特希尔德式的富人与政权达成共谋、政府执政有更牢固的经济基础时，这些富人群体自然就毫不犹豫地让“云雀”去为他们不断增长的利息而歌唱了。

如果认真研读恩格斯的著述，我们会发现这已经不是他第一次撰写关于倍克的评论了，最早可以追溯到1839年，他就以弗里德里希·奥斯瓦尔德为名在《德意志电讯》杂志上发表过《卡尔·倍克》的文章。那时的倍克还是一个以“浮华的词句，怀着要求得到认可的愿望，跻身德国诗人的行列”的初出茅庐者、一个20岁刚出校门就崭露头角的诗人，“青年文学如此迅速而光华四射地发展起来”，对此“傲慢地加以否认或谴责必定会得不偿失。”但恩格斯已经看出，倍克的“目光流露出自命不凡的高傲神情，嘴角浮现出当前流行的悲伤厌世的皱纹”，因此恩格斯认为“现在是认真研究并抨击其真正弱点的时候了。”就对现实的反映看，倍克出道时轰动一时的诗集《夜》本身就“是一部混乱的诗集。一切都纷纭杂乱地交织在一起”，“乱七八糟，杂乱无章”，在他的笔下，现状是“惊人地歪曲了的和失真的”，“虽然萌发出未来生活的幼芽，却是淹没在辞藻的海洋里”。后来他尽管又创作了大量作品，但仍一如既往是“不着边际的梦幻”。恩格斯感叹说：“倍克先生到现在怎么也醒不过来。从第3页起他就做梦，第4、8、9、15、16、23、31、33、34、35、40等页都是在做梦。以后还是一连串的梦境。这种情况即使不可悲，也是可笑的。”①

到写作《穷人之歌》的时候，时光又流逝了八九年，倍克一直以文学的方式参与着德国思想的建构，显现出他“比德国文坛上的大多数小卒具有更大的才能和更多的天赋的精力。”② 但他的唯一的不幸就是沾染了德国小资产阶级的鄙俗气，而且越来越重，“他那装模做样的哭哭泣泣的社会主义和青年德意志派的影响”③，就是这种鄙俗气在理论上的表现。

---

① 恩格斯：《卡尔·倍克》，《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社2005年版，第95—102页。

② 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第243页。

③ 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第243页。

与此相反，在恩格斯看来，在社会矛盾还没有因为阶级的明确分化和资产阶级迅速夺取政权而在德国采取较尖锐的形式以前，德国诗人在德国本土是根本没有出路的。一方面，他们在德国社会中不可能以革命者的姿态出现，因为革命队伍本身还太微弱；另一方面，由四面八方包围着他们的长期存在的鄙俗气起着使其衰弱无力的作用，他们即使能够暂时超越它、摆脱它和嘲笑它，可是过不了多久却又重新跌进它的陷阱里面去了。“难道我们的诗人没有看到，他愈想装得高尚和有力，就愈变得可笑；难道他没有看到，他对路特希尔德的一切责难都变成了最无耻的阿谀奉承，他对路特希尔德的势力的歌颂，甚至连最善于吹拍的人都要甘拜下风。当路特希尔德看到，他这个渺小的人物在德国诗人的头脑中成了这样一个巨大的纸老虎的时候，他也禁不住要为自己鼓掌欢呼。”

总之，“怯懦和愚蠢、妇人般的多情善感、可鄙的小资产阶级的庸俗气，这就是拨动诗人心弦的缪斯，她们竭力使自己显得威严可怕，然而却徒劳无益，只是显得可笑而已。”[①] 恩格斯不无夸张、偏激地把他们关于现实变革的设想，嘲讽为“压低嗓子唱出来的男低音”，说他们经常会“撕裂成可笑的失声怪叫”，把“伟大斗争变成了滑稽小丑的翻跟斗。”[②]

我们知道，包括诗歌在内的文学作品，可以揭露现实的残酷、反映民众的呼声，也可以充当社会变革的先声乃至“投枪和匕首”，但倍克这样的“真正的社会主义者”却暴露出“德国诗歌的全部令人不能容忍的幼稚性(toute la désolante navetéde la poéie allemande)”[③]，这是多么值得我们深思啊！

四、德国现实探究中的“人学”转向

在马克思、恩格斯所撰写的卷帙浩繁的著述中，相当一部分关涉对德国

① 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第224页。

② 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第224页。

③ 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第230页。

“国民性”的讨论。而在这些讨论中，他们并没有限于历史现象罗列、现实细节铺陈和“就事论事”的议论，更多的情形下是撷取“典型”进行剖析，这其中尤以对黑格尔和歌德身上所显现的现代德国的精神特质和民众心理的分析最多、最集中，也最为深刻。关于他们对黑格尔的论述，学界谈论得已经很多了；但对有关他们分析歌德及其现象的文献、文本梳理得却非常不够。而事实上，马克思、恩格斯是相当重视对歌德的研究的，在他们的著述中，论及歌德及其作品和思想影响的竟有140余篇（部），就数量而言要远远超过黑格尔了，由此可见歌德及其现象在他们心目中的分量。

进一步的深究，我们还会发现，马克思、恩格斯对歌德及其现象的分析往往是通过对同时代人的不同看法的评论来进行的。这确实提供了一个非常重要的视角，即我们可以通过细致的文本解读，区分出面对同一精神现象和理论事件不同论者各自的关注重点、评价原则、论证思路和逻辑，有的关乎事实甄别，有的涉及观点分歧，经过对比，可以体悟和理解他们各自的分析在客观性、复杂性、深刻性等方面的差别，进而总结理论思维的功过得失。《德意志意识形态》是表征马克思主义哲学思想最重要的文本之一，而在作为其第二卷重要“补充”的《诗歌和散文中的德国社会主义》中，恩格斯就是通过对格律恩所撰写的《从人的观点看歌德》的评论，来集中剖析“歌德现象”的。本节和下一节拟对这一文本做出详尽而深入的解读。

无论是恩格斯还是格律恩，他们探讨“歌德现象”，实际是其研究现代德国社会复杂状况的一个切入点。那么，他们为什么要从此处“切入”呢？这有一个探索过程。我们先来看格律恩的情况。

格律恩曾经撰写过《法兰西和比利时的社会运动》一书，以回顾历史的方式来透视时代的状况及其发展，但受议题所限，在那里他只能以一个“旁观者”的角色谈论别的国家的情况，即便如此还把他“弄得疲惫不堪”。而当他把目光投向自己的祖国，投向被马克思、恩格斯视为始终处于“停滞”状态的德国社会现实时，该从何处着手呢？颇费思量。

格律恩意识到，如果“对社会关系和私人关系疏于了解”[①] 是不能深刻认识现实的，只能使人产生“绝望”。现实的复杂性，往往会使认识者有

① K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. Ⅲ.

"埋没于过分琐屑和杂乱无章之中的危险"。[1]于是，自认为具有"属于我们灵魂的那种人的使命的崇高感情"，为了这一点觉得自己"就是入地狱也在所不惜"[2]的格律恩决定采取特有的处理方式：撇开被当时人们过度渲染的那些所谓"黑夜和黑夜里的可怕的事情"[3]，诸如危及社会治安和和谐生活的谋杀、通奸、盗窃、卖淫、放荡以及由傲慢而产生的恶习等社会表象，都不应纳入考虑的范围，甚至他认为，"谁想借助法律来建立一个必须长久存在的新秩序"的努力，也只是徒劳和虚妄，"应该被诅咒"[4]。相反，他觉得，更应该看重的是"人"的培育、塑造以及与此有关出现的精神现象。过去他就对此有过考虑，有一段时间在思考德国现实时，他曾想过以费尔巴哈为切入点，"一度向费尔巴哈的'人'问过问题"[5]，他还打算"嗅一下唯心主义"[6]。现在当格律恩又徘徊于"理论的边缘"的时候，尽管他自谓"背上就像有好多股冰水在奔流，使其浑身上下毛骨悚然"[7]，但是，他最终决定把现代德国最伟大的精神创造——歌德作为一个社会现象来进行透视。他认为这种选择能突出"人"的价值和意义，"使自我意识摆脱困境"，进而"完全战胜了一切"：藉此他就能真正地认识现实了。——用莎士比亚《哈姆雷特》中的一句话说："整个说来，他的思路就是如此（Take it all in all）"[8]。

然而，在实际操作中，格律恩还是相当谨慎的。因为现实的综合性表明，任何想从单一角度、单一方面、单一思路乃至单一学科出发的观察都有可能是失准的和无效的，格律恩自然明了这一点。因此，他在着重讨论歌德之前，作为铺垫，也涉略了自然科学成就、经济发展状况、历史事件和理论形态的演变等诸多问题，与此相应，他还检讨了自然科学、政治经济学、历史学和哲学等学科介入现实研究的优劣。当然，格律恩认为，从实质上看，除了"从人的观点"立论外，这些方面都是"次要"的，而且必须用

① K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. Ⅲ.
② K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. Ⅴ.
③ K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. 312.
④ K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. 305.
⑤ K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. 277.
⑥ K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. 187.
⑦ K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. 295.
⑧ 莎士比亚：《哈姆雷特》，人民文学出版社1977年版，第13页。

“人”将它们统摄起来才能获得正确的理解。恩格斯认为，正是这种态度和方式，使他对这些“次要”方面相当有限的考察以及生发的见解，漏洞和错误迭现。

首先看自然科学

格律恩一方面认为，自然科学是“唯一实际的科学”，另一方面又把“对自然界的认识”看作“也是‘人道的人’完善化的表现”。[①]关于前者，“他在这里没有详细地谈论”，只是“慢吞吞地吐出了几句话而已”[②]，而且使人不知其意，比如，在谈论霍尔巴赫《自然体系》一书时，他有这样的评论：“在这里无法了解，自然体系是怎样突然中止的，是怎样突然中止在自由和自决应当从神经系统的必然性中冲出来的那一点上的。”[③] 按照格律恩的自然科学知识和素养，当时尚未受到关注的一个问题，即关于头脑中意识的形成过程，他是可以提供准确而详细的说明和解释的。但是，在他那里恰恰是“这一点却没有得到任何阐明”。对此，恩格斯发出这样的感叹：“很可惜！”[④] 还有一个例子，当时最著名的自然科学家诸如杜马、普莱费尔、法拉第、李比希等都坚持认为，氧是无臭无味的气体；然而格律恩主观推断，一切酸性的东西都是会刺激舌头的，“氧”也是“有刺激性的”[⑤]：这就显现出他似乎是“有意”与公认的科学常识背道而驰了。此外，为了显示“用新的事实来丰富声学和光学”的企图，他还设想制造“能使物体净化的音响和光照”，前提是他认为声和光具有无可置疑的净化力：这就属于纯粹的胡扯了。更可笑的是，当时在生物学中占统治地位的看法认为，人是靠脊椎骨而挺立的，而且脊椎骨的数量在两打以上；受此启发，格律恩提出一个观点，认为脊椎骨有一种能使人成为“主体”的奇妙的特性，他所做的修正仅仅在于，把数量众多的脊椎骨简化为一根“特殊的脊椎骨”；在谈到歌德

---

① K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. 247.

② 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第246页。

③ K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. 70.

④ 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第247页。

⑤ K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. 75.

的《少年维特之烦恼》时，他有所谓“维特是个没有脊椎骨的、尚未成为主体的人”[1] 的评论，就是由这一观点演绎出来的。

格律恩上述关于自然科学的矛盾性见解被恩格斯嘲讽为“逢场作戏”，原因在于他太把自然“人化”、把自然科学“人文科学化”了，他曾引用歌德的诗句来表达这一思考路向：“难道自然界的核心\不是存在于人的心里吗？[2]”他做了进一步的发挥：“自然界的核心存在于人的心里。人心里存在着自然界的核心。自然界在人的心里有自己的核心。”[3] 而我们知道，马克思主义哲学也在一定的意义上强调自然“人化”、自然科学的“人文科学化”，但需要特别指出的是，这不是绝对的、无条件、无界域的过渡、转换乃至等同，必须在自然与人、自然科学与人文科学之间相互区分而又相互关联的意义上把握和理解其关系，只讲一个方面而完全无视另一方面的制约，必然走向极端和偏见，最终导致荒谬。

其次谈政治经济学

与自然科学相比，政治经济学当然不是“实际的科学”，格律恩很瞧不起它；不过吊诡的是，他的言说却是非常“实际的”。比如，他注意到政治经济学所关注的“竞争”问题，他的解释是：“个人反对个人，于是就产生了普遍竞争”。[4]这种看法表明，那些复杂的现实关系在不同时代嬗变的历史“论据”，被他用一句轻飘飘的“个人反对个人”的解释给过滤掉了；形成现代意义上的竞争那漫长而曲折的过程和逻辑，被他用一种抽象而玄妙的说法给打发走了：是政治经济学不讲“实际”呢，还是格律恩压根认为它“并不是实际的科学”呢？

格律恩还谈到经济学研究中绕不开的“货币”问题，他的看法是：“金钱在中世纪还受到忠、爱、诚信等观念的约束；16 世纪打碎了这些枷锁，金钱就获得了自由。”[5] 对此该做何评论呢？恩格斯特意列举了撰写过《政治经济学原理》（1825）、《论赋税和公债制度的原理及实际影响》（1845）

① K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. 94.
② 歌德：《哀的美敦书》，《歌德文集》第 8 卷，人民文学出版社 1999 年版，第 15 页。
③ K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. 250.
④ K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. 211.
⑤ K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. 241.

和《政治经济学文献》（1845），编辑过亚当·斯密的和大卫·李嘉图的著作的麦克库洛赫，还有“大无畏的革命家和社会主义的热烈拥护者”布朗基，他们都对此做过研究，都认为金钱“在中世纪受到约束”，是由于没有开通通往美洲的交通线，以及由于技术条件所限不能突破封闭在安第斯山脉中的花冈岩层，从而无法开采那里的金矿所致。两相比较，他们是太“实际”、太看重物质环境了，如今格律恩却认为是由于纯粹的思想观念的约束，这是多么别致的“发现”啊！麦克库洛赫和布朗基只是煞费苦心地收集资料、关注自然，审慎地概括和推断，哪里会有这样的想法呢？至此，他们不应该“赞成给格律恩先生致贺词，以感谢他的这一发现”吗？[①]

再次看历史学

如果说政治经济学不是“实际的科学”，那么历史学也不可能是，但格律恩却企图赋予它“实际”的性质，把他自己想象中的一系列事实拿来同历史上曾经发生过的事实相比照、相对立。

比如，歌德在其日记中曾记载1815年及其后几年间德国各邦政府曾“宣布”出版自由，格律恩纠正说，其实并不是什么“宣布”，不过是“允许”而已。[②] 这不是一个无关紧要的修正，知道这一段历史原委的人会发现，它实际上是把1815年到1819年这四个“享有”出版自由的年头里所发生的事情，特别是期间被报刊公布的骚埃尔兰德等地发生的压制言论自由的丑恶行径以及最后通过1819年的联邦决议断然结束了这种“公开”的“出版自由”的恐怖行动都遮蔽了、抹杀了，仿佛“这一切都不过是一场梦而已。”歌德所谓“宣布”的说法，只是表明那几年有其法（而无其行），但格律恩易之为“允许”，则根本就是真假不辨、歪曲事实了。

再比如，格律恩在谈到德意志民族的历史时说，“自由之城”法兰克福根本不是一个国家，而“只是市民社会的一部分”[③]，并且认为在德意志境内也绝没有什么国家即所谓“帝国”的存在，而且人们也“愈来愈明白这

---

① 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第247页。

② K. Grün：Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. 175.

③ K. Grün：Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. 19.

种德意志无国家性的独特的好处。"[①] 那么，究竟有什么好处呢？恩格斯不无愤怒地说："十分容易挨打的好处"![②] 还有，"无国家"实体的"市民社会"又是什么呢？不是活生生的现实，只是一种"抽象"、一个观念而已！格律恩又说：德意志人虽然没有国家，但他们却有着"巨额的真理的票据，并且这张票据一定能兑现，支取，变成硬币"[③]；对此恩格斯评论道："毫无疑问，这张票据是可以在格律恩先生交纳'税金，取得选入人的议会的权利'的那个账房里支取的"![④]

相比较而言，更特别值得甄别的是格律恩关于法国大革命的所谓"极其重要的"说明。他发表了一种"独特的言论"："历史的法"和"以理性为基础的法"之间是对立的，而且这种对立具有重大的意义，因为二者都有历史根源。在这里，格律恩强调"以理性为基础的法"也是在历史过程中形成的，这是其"又新鲜又重要的发现"，但如果读过毕舍等所著的《议会史》从而了解法国议会曲折的变迁进程的人就会知道，所谓"历史的法"和"以理性为基础的法"之间的对立在革命中究竟起过什么作用——毫无作用！

然而，格律恩不愿多谈革命的什么"意义"，他宁愿详细地向我们证明革命的无用。对革命他有一种绝无仅有的但却是非常严重的责难：革命"没有研究'人'这个概念"。对于历史研究来说，这是多么"不可饶恕"的"粗枝大叶"啊！但恩格斯说，幸亏没有研究"人"这个概念，假如革命研究了它，那就既不会有热月九日的事件，也不会有雾月十八日的事件了[⑤]。

需要指出的是，对"'人'这个概念"如此重视，竟然把它与革命有无

---

① K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. 157.

② 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第249页。

③ K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. 5.

④ 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第249页。

⑤ 热月九日指的是1794年7月27日，这一天在法国发生了政变，颠覆了雅各宾党人的政府，建立了大资产阶级的统治。雾月十八日指的是1799年11月9日，这一天同样发生了政变，法国资产阶级势力取得了胜利，建立了拿破仑·波拿巴的专政。

“意义”联系起来考虑，并不是格律恩的独创，而是他从黑格尔（《哲学史讲演录》）、霍尔巴赫（《自然体系》）、托马斯·莫尔（《乌托邦》）等人那里摘录、演绎和发挥的。对格律恩思想演进了然于胸的恩格斯更指出，在其早期的著作如《莱茵年鉴》第1卷刊登的《政治和社会主义》中，他曾经咒骂过人权，说那不过是小商人、小市民的权利；现在他竟然把它变成了普遍的“人的权利”、“人”所固有的权利了！这不是相互矛盾的吗？

不仅如此，这种矛盾性甚至在《从人的观点看歌德》同一本书的不同地方中也表现出来。在第251、252页上，他两次提到《浮士德》中的一句话“可惜谁也不肯照管我们的天赋人权”。这是什么意思呢？在歌德那里，是把这种权利直接同“像恶病一样遗传的法律和制度”①对立起来，即同旧制度（ancien régime）中传统的权利对立起来的。而格律恩却将其变成了“你的自然权，你的人权，从内心决定自己的行动和享受自己的成果的权利”，而同这种权利相对立的只是“天赋的、不以时效为转移的、不可让渡的人权”，即革命所宣布的人权、具体的人权，而绝不是“人”所固有的权利。② 概而言之，格律恩是故意“把过去所写的东西忘掉，以便使歌德不失去人的观点。”③

最后，我们看格律恩给法国大革命中所张扬的“自由”所下的一个定义：自由是“摆脱不自由的普遍的本质”。这是一种多么难以理解的说法啊！用“不自由”来定义“自由”，在逻辑上本身就是循环论证，是不通的，而“普遍的本质”又是什么意思呢？从词源上考证，格律恩所用的 allgemeine Wesen（普遍的本质）是由 Unwesen（怪物）、Gemeinwesen（共同体）而来的。马克思在《论犹太人问题》中曾对此有过深入的论述④，格律恩显然从中得到过启示，但他“学到的”仅是外在的皮毛，而根本没有理解其深邃

---

① 歌德：《浮士德》，《歌德文集》第1卷，人民文学出版社1999年版，第93页。

② 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第251页。

③ 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第251页。

④ 参看马克思：《论犹太人问题》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第42—43页。

的含义：《论犹太人问题》中所讨论的“法”的“共同体”就变成了上述毫无意义的哲学上的“普遍的本质”;“摆脱不自由的普遍的本质”这句话就成了马克思曾论述过的“政治解放”在哲学上的简短公式。同样，在《从人的观点看歌德》第XXⅥ页上格律恩还利用了《神圣家族》中对感觉论和唯物主义所做的评论[①]，特别是引用了马克思、恩格斯的一个观点，即在18世纪的唯物主义者那里，尤其是在霍尔巴赫那里可以找到与现代社会主义运动相合之点；但可惜的是，他这样做的目的仅仅是想找到霍尔巴赫的话，并且给这些话加上“社会主义”的名号和解释，而根本不是为了探究现代社会主义的现实处境和出路。

从上述甄别和辨析中我们可以看出，像格律恩这样的“真正的社会主义者”通常都有一个习惯，即当他们遇到一个他们所不懂的论断的时候（这些论断涉及的往往不是观念和哲学，而是一些法律、经济及其他方面，是现实生活条件和过程），他们就立刻把它压缩成一句简短的、用哲学术语可以表述出来的句子，并且随时准备到处套用。

最后谈谈哲学

格律恩摆出一副“非常瞧不起”哲学的样子，决绝地声称“今后要同宗教、哲学和政治分道扬镳了”,因为它们全都是“过时的东西，并且在一度解体之后就一蹶不振了”。但他又没有把话说死，而是留有余地紧接着说，在它们（宗教、哲学和政治）之中，特别是在哲学中，他“所要保存下来的仅仅是人和能够进行社会活动的社会本质”。[②]

但是，进一步深究就会知道，这些在哲学中保存下来的“人道的人”和各式各样的“本质”的说法，也不属于格律恩自己。恩格斯揭露说，格律恩“获得了黑格尔的大量的、虽然是杂乱无章的遗产”,“还在几年前他就不止一次地拜倒在黑格尔的半身像面前了。”[③] 除了黑格尔外，其他思想家也是格律恩思想的“源泉”,比如，他在第8页上所援引的对“意志自由”

① 参看马克思、恩格斯：《神圣家族》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第326—338页。

② K. Grün：Über Goethe vom menschlichen Standpunkte，Darmstadt，1846，S. Ⅶ.

③ 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》,《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第252页。

这一容易引起争论的问题的“解答”,就是从傅立叶的《论协作》中“论意志自由”那一章“借来”的。只有关于意志自由的理论是“德国精神的谬误”这一见解，才是格律恩本人独有的“谬误”。

以上的论述表明，多方位的观察、多角度的透视、多学科的介入，也没有保证格律恩对现实准确而到位的把握。于是，他决绝地转向了“人学”，转向了作为德国精神现象和思想史事件的“歌德现象”,决定以歌德为个案，“从人的观点”来观照德国。恩格斯形象地设计了一个场景：格律恩的房间非常舒适，他“把玫瑰和茶花放在自己房里，把木犀草和三色堇放在打开的窗口”,“房间里飘荡着玫瑰花和木犀草的微香，桌上放着一部全集”[①]；他“脱下了七哩靴[②]，穿上了拖鞋，披上了睡衣，躺在安乐椅上悠然自得地伸着懒腰”[③]，就在这样的氛围和状态下，他开始阅读歌德，进而评论德国现状了。

格律恩首先想说明歌德“存在的权利”及其在现代德国出现的合理性和必然性。他把歌德与莱辛、席勒联系起来分析，指出莱辛是“第一个使人依靠自身”的人；而歌德和席勒则是“没有行动的享乐”和“没有享乐的行动”之间对立的解决；“席勒可以成为一切，就是不能成为歌德。”这就是说，格律恩是用“人学”的方式来谈论三位文学家的关系及其意义的。

恩格斯明察秋毫，在格律恩对这些文学巨匠及其相互关系所做的“人学解释”中马上发现了他的所有论点的出处：强调“结构的形式，总体的基础”,是众所周知的黑格尔调和对立的方法；而“依靠自身的人”,是把黑格尔的术语应用于费尔巴哈；“没有行动的享乐”和“没有享乐的行动”,则是从赫斯的文集中借来的；至于关于歌德和席勒互补性的界定，“是把巴伐利亚的路德维希的桂冠据为己有了”,他有首著名的诗所述的情况与此如出一辙：罗马，你缺乏的，那不勒斯有，那不勒斯缺乏的，正好你有；\ 假使

① K. Grün：Über Goethe vom menschlichen Standpunkte，Darmstadt，1846，S. Ⅲ \ Ⅳ.

② 德国童话中巨人之靴，相传能渡海腾云，瞬息即达。

③ 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》,《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第245页。

你们两个城联合在一起，对于大地就是太多了。[1] 这里唯一欠缺的是文学史本身的说明、文学史材料的佐证；以“人学言语”取而代之，是格律恩评论的“独到”之处，也表明他是一个文学之外十足的“外行”！

五、“歌德现象”：德国国民性讨论

（一）对歌德三部杰作思想内容的理解

歌德首先是以他创作的那些伟大的文学作品显示其存在的，因此，要理解他的思想，必须首先认真研读其作品。格律恩明白这一点，所以写了专门的章节对歌德的三部代表作《浮士德》、《威廉·麦斯特》和《亲和力》进行了分析。这种选择显示他的判断力和眼光，但可惜的是他对每部作品思想内容的把握都差强人意，有的甚至相当离奇。

我们先来看关于《浮士德》的部分

首先是关于《浮士德》题材的来源。浮士德（Faust \ Faustus）是德国传说中的一位占星师，为了换取知识而将灵魂出卖给魔鬼，之后展开了一段曲折而又离奇的经历。歌德以这一故事为蓝本，推陈出新，描述了一个新兴资产阶级知识分子不满现实、竭力探索人生意义和社会理想的生命历程。但格律恩却认为，“歌德只是靠发现了植物结构的秘密”，才“能够创造出浮士德”；“**要知道**，浮士德……是靠自然科学才登上自己本性的顶峰的。”[2] 这是一种多么离奇和错位的评论啊！

其次是关于《浮士德》情节的背景。在歌德的叙述中，浮士德为了寻求新的生活，与魔鬼墨菲斯托签约：把自己的灵魂抵押给魔鬼，而魔鬼则要满足浮士德的一切要求；如果有一天浮士德认为自己得到了满足，那么他的灵魂就将归魔鬼所有。墨菲斯托使用魔法，让浮士德有了一番奇特的经历：他品尝过爱情的欢乐与辛酸，在治理国家中显过身手，在沙场上建立过奇功，最后又想在沙滩上建立起人间乐园。就在他沉醉于对美好未来的憧憬中，不由地发出“逗留一下吧，你是那样美！”的自我赞叹的时候，魔鬼履

① 转引自恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》,《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第254页。

② K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. 116.

行诺言，欲将他的灵魂收去，这时天使赶来了，挽救了他的灵魂。浮士德这种貌似离奇的人生经历其实都有现实的依据，他走出阴暗的书斋，走向大自然和广阔的现实人生，高度浓缩和体现了从文艺复兴、宗教改革、直到“狂飙突进”运动几百年间德国乃至欧洲资产阶级探索和奋斗的精神历程。这里有歌德对追求狭隘的个人幸福和享乐主义的利己哲学的反思和否定，也体现出启蒙主义者一再描绘的“理性王国”的影子，并依稀可闻19世纪空想社会主义者呼唤未来的声音。但这么复杂的情节和融现实与魔幻于一体的艺术设计，并没有得到格律恩的理解，他只是把第一场里关于“兽的骨架和人的骨头”的描述看成“我们全部生活的抽象”，把浮士德与魔鬼墨菲斯托签约的意象看成《圣经》的启示，把歌德深思熟虑、匠心独运的关于社会“大世界”对个人“小世界”的超越解释成“黑格尔哲学”的应用。

最后是关于“浮士德”形象的意义。其实，作为一个艺术形象，浮士德更深刻的意义在于，歌德通过对其人格中相互冲突、矛盾的方面的展示，揭示了人类共同的处境和永久的难题，即每个人在追寻人生价值的时候都将无法逃避的肯定与否定、善与恶、“灵”与“肉”、自然欲求与道德境界、个人幸福与社会责任等等之间的困惑、纠缠和两难选择。从某种意义上说，魔鬼墨菲斯托并不是浮士德外在的对手，而是他本人的另一种形象，是他内心矛盾中的一方，用浮士德的话说，“在我的胸中，唉，住着两个灵魂”[①]，它们相互冲突、相互吸引、相互拯救又一同毁灭。“人类无处不把自己折磨”[②]，这就是我们的宿命！格律恩自然更难理解这一点，于是乎我们看到，他也不深入地思考一下第二部中对日趋没落的神圣罗马帝国的描绘有何深刻蕴意，就径直把它与路易十四王朝联系起来，而且还补充说：“因此我们自然而然地就有了宪法和共和国。”这是多么荒腔走板的推断啊！更可笑的是，关于对《浮士德》的评价，格律恩延续其关于歌德创作《浮士德》缘由的看法，说它之所以“是当代的经典”，是因为在第二部中涉及自然科学方面的成就！

---

① 歌德：《浮士德》，《歌德文集》第1卷，人民文学出版社1999年版，第34页。
② 歌德：《浮士德》，《歌德文集》第1卷，人民文学出版社1999年版，第22页。

格律恩曾说："在意大利，歌德是用贝尔韦德的阿波罗[①]的眼睛来看自己的"；那么，他从"人的观点"来"看"歌德及其代表作《浮士德》时用的是一双什么样的眼睛呢？非常不幸（pour comble de malheur），是一双"没有眼球的"眼睛！

我们再讨论《威廉·麦斯特》

这是歌德的另一部重要作品，包括《威廉·麦斯特的学习时代》和《威廉·麦斯特漫游时代》两部[②]，叙述了身为商人之子、满怀理想、充满朝气的威廉·麦斯特不满于市民阶层的平庸和唯利是图，寄希望于通过戏剧艺术和美育来改造社会，但混沌污浊的戏剧界令他陷入迷惘。于是他开始四处漂泊，接触种种世态，最终结识了由开明贵族组成的社会团体——塔楼兄弟会，成为不断追求人性完善和崇高社会理想的探求者。在这个理想社会里，人人都有自己的个性，同时又彼此敬重，同心同德；人人都有远大理想，同时个个又都是不善空谈的实干家。威廉最初寻求戏剧艺术，而最终得到了人生艺术。歌德通过对理想的社会制度的探求，认为人们只有在为集体福利而积极劳动中才能获得人生的意义。

与对《浮士德》评价上的荒腔走板不同，格律恩认为，歌德是试图通过《威廉·麦斯特》来确立"人类社会的理想"，而整部书的意旨就在于，说明"人不是教育人的本质，而是活着、行动着并且起着作用的本质"，"人的本质就是活动"。[③]这些看法大体是准确的，某种程度上说，也有一定的深刻性。

但比较离奇的是，格律恩把威廉·麦斯特的经历解读为一个"共产主义者"的成长过程，而且认为"共产主义者""在理论上是以美学观点为基

---

① 古希腊神话中的太阳神，艺术的保护者，预言之神，转意是美男子的意思。贝尔韦德是宫殿的名称。

② 在中世纪，欧洲手工业者的成长往往要经历三个阶段：学习时代、漫游时代和为师时代。首先学习基本知识和专业技术，学习期满后再漫游各地扩大见闻，最后等自己的技术达到熟练的程度之后就招收学徒、为人师傅。歌德的这部小说通过威廉·麦斯特的人生经历阐发他的教育理念和理想，但只写出两个时代，从动笔到完成整整延续了52年之久，而且两部作品之间的写作间隔又有30多年。关于这两部作品的创作过程，参看中译者冯至、关惠文所写《译本序》，《歌德文集》第2、3卷，人民文学出版社1999年版。

③ K. Grün：Über Goethe vom menschlichen Standpunkte，Darmstadt，1846，S. 257 \ 258 \ 261.

础的。"[1] 那么，"以美学观点为基础"是什么意思呢？他引用歌德在短诗《虚无！虚无中的虚无!》中的说法进行解释："我把事业建立在虚无上面，\ 于是便大胆地占有了世界。"[2] 至此，又需要进一步甄别：这个"虚无"究竟是什么？格律恩没有提出明确的定义，按照他的分析，"虚无"是"十分广阔和内容丰富的"。但他说到的一个细节倒显现出"虚无"的功能和作用，即在它的庇护下，可以避免"醉后头痛"这种不愉快的事情发生，"喝干所有的酒杯也不会发生任何不良的后果，也不会头痛"。[3]这就是说，在格律恩看来，是不能根据现实生活的经验和常识来理解和推断"虚无"及其意义的。他还把歌德的"我把事业建立在虚无上面"这首诗，看作是"真正的人"的真正的饷宴之歌，说："这支歌在人类把自己安排得配得上唱它的时候将被歌唱"。[4]这就显得相当离奇了！

我们知道，马克思、恩格斯是把共产主义与唯物主义世界观紧密联系在一起的，后者是从现实出发又超越现实的理解世界的方式和前提；再扩大些范围说，不仅仅是无产阶级，任何资产者不也都明白，只有依靠足够的物质财富、足够的金钱才能占有世界吗？相形之下，作为一个"真正的社会主义者"，格律恩却提出"以美学观点为基础的共产主义"和把自己的事业建立在"虚无"上面的论调，表征的是一种什么样的思考世界的方式、又是一种什么水准的社会主义，不是很清楚了吗？

最后我们看《亲和力》

很多人都知道，就生活经历看，歌德一生多恋，但是他并不幸福。一生都在寻找，但知音难觅；有为数不多的知己，但或者不能结合，或者她们又"以各自的乖僻，给他带来痛苦"；而与其缔结了婚姻的制花女工，虽然美丽、善良、贤淑，但精神上、思想上又与自己差距太大。为此，歌德不得不通过小说、借助艺术形象，对恋爱、婚姻中的不和谐问题进行痛苦的探求和思索。《少年维特之烦恼》是这样的作品，较之问世晚了 35 年的《亲和力》

---

① K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. 254.

② 绿原将题目译为《虚空！虚空中的虚空!》,将这一句译为："我已对什么都不在意 \ 全世界都算是我的。"见《歌德文集》第 8 卷，人民文学出版社 1999 年版，第 251 页。这里做了改译。

③ K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. 254.

④ K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. 256.

亦复如是。当然，二者在所表达的情感的奔放与理智、思考的表象与深层诸方面，还是显现出很大的差别；就后者而言，歌德用化学里的“亲和力”现象作比喻，意在突出婚姻与爱情的矛盾和由此造成的无法避免的悲剧。在这部作品中，尽管一定程度上他谈到了情感上的“节制”和“断念”,但就思想主旨看，歌德肯定和颂扬的还是那种“无条件的在爱”的人，认为“年龄和社会地位的差异以及宗教戒条、法律准则、伦理规范等都不能成为爱的障碍；因为爱是不以人的主观意志为转移的，爱由人的亲和力所决定，爱就是命运。”[①] 与《浮士德》、《威廉·麦斯特》一样，这也是部蕴涵深邃的作品，歌德曾经说：“至少要读三遍”,才能看清他藏在《亲和力》中的东西。

那么，格律恩是怎样来理解这一切的呢?

他把这部小说理解为一部“充满了说教气味”的作品，乃至使恩格斯不无夸张地认为，他“给自己规定了一个任务，要把《亲和力》推荐为女子中学适用的教科书”。[②]格律恩解释说，在这部作品中歌德是要“把恋爱和结婚区别开来”,但认为二者的区别仅在于：“恋爱对于他是结婚的探求，而结婚则是获得了的、完成了的恋爱”。[③]就是说，一方面可以把恋爱看作是结婚的探求和准备，另一方面又可以肯定，在“青年恋爱自由”之后，作为“恋爱的最终结合”的结婚就一定会到来。为此，格律恩主张不妨宽容一下“浪荡公子的人生观”:在文明国家里，贤明的家长为了给儿子以后能找到一个门当户对的妻子来“最终结合”,先让他尽情地放荡几年。他说：“如果人有真正自由的选择权……如果两个人的结合是建立在双方理性的意志上的，那就需要有浪荡公子的人生观。”[④] 因为他深信，最放荡的青年人后来都会成为最模范的丈夫，因此，还不如对青年人的“浪漫”睁一只眼闭一只眼。

较之复杂的社会现实，格律恩的上述想法相当肤浅和主观。其实，在现代“文明国家”里，早就不把那种所谓“最终结合”看作道德上的约束了，

---

① 杨武能：《走进歌德》,河北教育出版社 1999 年版，第 93 页。

② 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》,《马克思恩格斯全集》第 4 卷，人民出版社 1958 年版，第 273 页。

③ K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. 186.

④ K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. 288.

恰恰相反，在那里，“丈夫拥有情妇，而妻子则给丈夫戴绿帽子”并不鲜见，忠诚和正直、“荒淫和放荡”、一时轻佻和蓄意破坏……都在发生错位、移易乃至混淆、颠倒。

更为重要的是，歌德所深刻体味、咀嚼的人生痛苦，在格律恩这里“被看作小事情”，从而将其抹平了、淡化了。欢乐和苦楚、摆脱和羁绊、感性与理智……之间的矛盾，被他所幻想的那些“有良心的人”、“正直和善良的人”消融了、解决了。这是一些什么样的人呢？法国诗人帕尔尼的一首诗将其刻画得惟妙惟肖：“……一个性情温和的小商人，\ 在商店里边抽着他的烟袋；\ 他怕他的老婆和她傲慢的声音；\ 他让她在家里统治着一切，\ 最微小的指使他也默默听从。\ 他就这样忍辱、挨打而满足地生活。”①

总之，对歌德这些代表作的分析表明，格律恩不仅没有像一个卓越的评论家那样，“入乎其内”又“出乎其外”，站在比作家更高视角进行透视，反而低于作家的水准，很多细节上也没有理解其用意和苦心。

（二）“研究了社会材料”和“站在革命之上”的歌德

尽管歌德自况，他的每一部作品都是其“巨幅自白的一个片段”，但实际从中反映出的却是时代的状况和“人与时代的关系。”② 通过以上对歌德代表作的分析，再统观他的其他作品，可以看出，歌德非常重视对现代德国“社会的材料”的“研究”。格律恩也注意到这一点，并进行了分析；恩格斯则在此基础上做了新的甄别和评判。

从某种意义上说，歌德“作为社会的批判家实际上是在制造奇迹”，甚至可以说，他是“世界的审判官……文明的米诺斯③”。除了以上列举的代表作所述及的内容外，还可指出的是，在其他作品中，他曾简明地（tout bonnement）描述过私有制的起源，从而“预告了资产阶级世界的来临”，也时常发出一些浪漫的怨言“诅咒文明”，指责它抹杀了人的特点和个性。格律恩特别引证了他的一首讽刺短诗讨论他介入现实问题的深度：“孩子，想

---

① 转引自恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第274页。

② 歌德：《诗与真》，《歌德文集》第4卷，人民文学出版社1999年版，第2页。

③ 希腊神话中冥府的审判官。

一想，你的礼物都是从哪里来的？ \ 你不能够从你自己那里得来。 \ ——唉，一切都是从爸爸那里。 \ 爸爸又从哪里得来？ ——从祖父那里。 \ 可是祖父到底是从哪里得来的呢？ 他是抢来的！”① 这是以“教义问答讲授”的方式重申了蒲鲁东那句振聋发聩的名言——财产就是盗窃（la propriété c ‘est le vol)。

还必须特别提到的是，歌德的另一重要作品《少年维特之烦恼》。恩格斯认为，他在青年时期创作了这一部书信体小说，可以说“是建立了一个最伟大的批判的功绩。”② 在恩格斯看来，这部作品绝不像格律恩这样“从人的观点”来读歌德的人所想的那样是一部平凡的感伤的爱情小说。其强烈的现实主义风格，横跨在残酷的现实与维特自己对这个现实所抱的幻想的鸿沟之中所发出的绝望的哀号和悲叹，是对当时社会的一种尖锐而深刻的批判；维特那句发人深省的喟叹——“唉，我不过是个漂泊者，是个在地球上来去匆匆的过客！难道你们就不是吗?”③ ——是社会转型时期青年一代对其现实处境的体味和反抗。有人曾质疑歌德写的是“奇闻异事”,为此他在后来的《瑞士来信》中做了这样的回应：“奇闻异事？为什么要用这个愚蠢的字眼？……我们的日常生活，我们的虚伪的关系，这才是真正的奇闻异事，这才是令人惊奇的事情！”④

此外，像剧本《斯苔拉》中所描绘的“那种庸俗而又自满的、什么都要过问却什么也不懂得的、无孔不入的人”,虽然只叙述了他们“极其可怜的情况”,但无疑也属于对“社会的材料”的“研究”。而在《修业时代》的最后一卷谈到的关于生长在富贵人家中的优越、贵族对小市民的鄙视、小市民及其他一切非贵族阶级的不平等、只有极个别的人在特殊情况下方有可能上升到贵族等级以及社会的上层与有教养者“合谋”站在同一阶层对付其他社会群体，等等，不都是很典型的社会问题吗？

---

① 转引自 K. Grün：Über Goethe vom menschlichen Standpunkte，Darmstadt，1846，S. 253。

② 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》,《马克思恩格斯全集》第 4 卷，人民出版社 1958 年版，第 259 页。

③ 歌德：《少年维特之烦恼》,《歌德文集》第 6 卷，人民文学出版社 1999 年版，第 56 页。

④ 转引自恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》,《马克思恩格斯全集》第 4 卷，人民出版社 1958 年版，第 259 页。

歌德重视现实问题，但不赞成对现实进行“革命式”的改变。所以对政治和革命的态度是他“引起那么多议论的一个基本问题”。①

诚如格律恩所说，“歌德远远地超过了他的时代的实际发展”②，当“历史处于1789年，而歌德则已处于1889年”。③但他不是革命的拥护者，而是“**站在**革命**之上**”。还在革命爆发之前、还处于萌芽时期（in nuce）他就制止革命，“对它采取否定的态度，……摈弃它。”④ 他对革命家往往以“自由”为旗帜和导向所进行的鼓动很不以为然，早在1773年发表的文章中，他便无视“空喊家”所要求的自由，而“用不多的几句话彻底清除了所有关于自由的喊叫”。⑤更早一些，在其博士论文（1771年）中他提出每个立法者都有做一种礼拜的义务的论点⑥，对此，格律恩指出：“大学生时代的歌德就已经把革命的和当代法国的整个二重性当做穿破了的鞋底扔掉了。”⑦

与此相反，歌德上述被格律恩视为“正当的”对待革命的态度，在恩格斯看来显现的不是他的卓越、深刻和远见，而恰恰是“庸俗短浅的眼光”和“小市民的恐惧”，是“浅薄、怯懦和下贱”！比如，在《威尼斯警句》中，歌德有这样的诗句：法国的可悲的命运，大人物们要加以考虑，\ 但是说真的，小人物们更要多多地考虑。\ 大人物们消止了；可是谁来保护群众\ 抵抗群众？这时群众是群众的暴君。⑧ 歌德在这里将“保护群众”与“抵抗群众”并列起来，明眼人一下就看清楚了：他是在为市民阶层的出路考虑、是在为“所有非常明智的市民”提出教诲！一句“群众是群众的暴君”就使其立场昭然若揭了。连格律恩也是这么认为的，他分析说，这些

① 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》,《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第261页。

② K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S XXI.

③ K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. 84.

④ K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. XXI.

⑤ K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. 28.

⑥ 恩格斯认为，歌德只是把这个论点看做在法兰克福僧侣们的对话中所引出的一种看法，而格律恩却把它当作歌德本人的观点了。具体分析见恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》,《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第261页。

⑦ K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. 26.

⑧ 转引自恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》,《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第262页。

教诲“是海格立斯[1]的巨掌打的耳光，而它们的声音只是在现在我们方觉得是那样的悦耳，因为我们已经有了伟大而苦痛的经验”。[2]这里的“我们”指的是谁，不是很明确了吗？此外，如果考虑到在《美茵兹的被困》中，歌德有这样的描述：“*星期二……我匆匆地去……向……我的君主请安，同时我很荣幸地侍奉了亲王……我的殿下*”；而在《赫尔曼与窦绿苔》中他竟把自己与普鲁士国王的近侍里茨等人联系在一起，那么，我们就会理解，恩格斯所谓“浅薄、怯懦和下贱”的指责，虽然语气上是尖刻了些，但确实是一针见血、切中肯綮的。

那么，歌德为什么要质疑革命呢？

在《市民将军》和《流亡者》等篇中，歌德明确地表达了他“对革命的全部反感，是由于这些永无止境的痛苦而引起的，是由于他看到人们光明磊落地挣来的和光明磊落地获得的地产被阴谋者、嫉妒者……所霸占而自己却被赶出来而引起的，是由于这种抢劫的非正义性而引起的……他的善于持家的爱和平的天性由于所有权的被侵害而被激怒了，这种侵害是用专横的手段造成的，它使大批的人流离失所，陷入贫困。”[3] 格律恩的这一指认是准确的。在歌德心目中，他确实认为资产者有“善于持家的爱和平的天性”，其地产是“光明磊落地挣来的和光明磊落地获得的”，就是说，是“正当得来的”；而那些毫不客气地（sans facon）扫荡这些地产的革命风暴被他看作是“专横”的行为，是“阴谋者、嫉妒者”的勾当。这样他当然要拒斥革命了。

此外，歌德还特别担心在革命以后多数人的“暴政”。他说：“没有什么比多数更讨厌的了，因为它是由少数有力的首领、一些随机应变的骗子、被同化的弱者，以及尾随在他们后面的、完全不知道自己需要什么的群众所组成的。”[4] 这种见解被恩格斯斥之为“实在庸俗”，是“仅仅在德国这样的小

---

① 古希腊神话中一个最为大家喜爱的半神半人的英雄。

② K. Grün：Über Goethe vom menschlichen Standpunkte，Darmstadt，1846，S. 136.

③ K. Grün：Über Goethe vom menschlichen Standpunkte，Darmstadt，1846，S. 151.

④ 转引自恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第265页。

国家里才能有的无知和近视"![1]

正是本着对革命如许的态度和担忧，在《温和的讽刺诗》中，歌德"训示"人们，不要对现状有过分强烈的变革诉求：这只不过是旧日的污秽，\ 你们要变得更聪明！ \ 若要永久不踩这块地方，你们就继续前行![2]而追根溯源，黑格尔在《历史哲学讲义》绪论中也有类似的看法，他说："继续这种骇人听闻的骚乱，跟着人东奔西闯，\ 这样的态度和我们德意志人有点不相像。"[3] ——像歌德、黑格尔这样"睿智而伟大"的德国哲人都共同坚持的看法，我们不禁要问：这是德国人根深蒂固的、"永恒"的观念吗?

（三）歌德身上体现的是什么样的"人"的什么样精神特质?

首先，我们看歌德本人对"人"的理解

支撑着歌德对社会和国家进行批判的，是他对"人的本质"的理解以及这一本质在现实中未能得到体现的不满。

在歌德心目中，体现"人的本质"的人不是按照物质财富而是按照文明教养来决定对社会成员的态度的，因此，他们不是利欲熏心的大资产者的代表，当然更鄙视"流氓"无产者的生活状态。他们具有"善于持家的爱和平的天性"，谦逊、知足，希望不要有什么暴风雨来打扰他们享受其微小的宁静的乐趣。他们认定"人是乐意生活在狭隘的环境里的"；他们什么人也不羡慕，只要让他们安静地生活，他们就谢天谢地。他们全神贯注在"光明磊落地挣来的和光明磊落地获得的"生活上面，极端畏惧一切巨大的群众运动、一切强大的社会潮流。当运动迫近时，他们不是胆怯地躲在火炉背后，就是急忙卷起铺盖溜之大吉；当运动在进行的时候，这一过程对他们来说就只能是一段"苦痛的经验"；但是运动刚一过去，他们就从容不迫地站在舞台前面，用"海格立斯"的巨掌打别人的耳光，并且认为所发生的一切都是"极其可笑的"。

---

① 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第265页。

② 转引自K. Grün：Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. 319。

③ 黑格尔：《历史哲学》，三联书店1956年版，第108页。

这样的“人”在处理自身与社会的关系时的态度也颇可玩味。他们对其所生存的社会也不是没有负面的评价和看法，那么他们归罪于社会的是什么呢？首先，社会不符合其愿望和幻想。而这些幻想恰恰是那些喜欢空想的小市民的幻想，尤其是年轻的小市民的幻想。如果现实不符合这些幻想，不过是因为幻想只是幻想；然而，这些幻想本身却更加符合小市民的现实。这些幻想和现实的不同只不过像空想中的某一状态和这一状态的不同一样，因而以后也就谈不上使它变为现实了。其次，社会上存在威胁市民制度的现象。他们对革命的全部攻击体现的就是小市民式的攻击，他们对自由主义者，对七月革命，对保护关税的憎恨极明显地表现出受压制的保守的小资产阶级对独立的进步的资产阶级的憎恨。

如果回顾一下思想史，就会发现，体现这种“人的本质”、反映小市民利益的学说已经是一种落伍的乃至倒退的“人学”思想了。我们知道，小市民阶层的兴盛是和行会制度分不开的。只有“在中世纪，同业公会把一个强者同其他强者联合起来，从而给前者以保护。”[①] 但是在歌德的时代行会制度已经处于衰落状态，竞争已经从四面八方侵入了。歌德在其回忆录中也曾对正在开始的市民阶层的分化、富裕家庭的没落，由此而引起的家庭生活的瓦解、家庭纽带的松弛以及在文明国家里受到应有的卑视的其他各种市民的不幸等现象，“倾泻出令人心碎的哀鸣”。这实际上是一种充满矛盾而又深感无奈的心理的表征，哪里还有什么昂扬而愉悦的感觉呢？

这样的“人”对未来社会有怎样的期许呢？歌德设计了很多故事和场景，诸如“威廉·麦斯特从父母家里逃出”、“布鲁塞尔市民维护自己的权利和特权”，等等，试图通过作品中描述的这些事件表明，这些人“所希望的，我们大家所希望的，就是拯救我们的个性，就是真正的无政府状态”。在《温和的讽刺诗》里，他写道：“为什么却在最新的世界里 \ 无政府状态是这样中我的心意？ \ 每个人随心所欲地过活， \ 这也就是我的得获”。[②] 他设想，“在最新的世界里的无政府状态”，可以使每个人都可以随心所欲地生

① 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第267页。

② 转引自 K. Grün：Über Goethe vom menschlichen Standpunkte，Darmstadt，1846，S. 320。

活，也就是说，他所看重的是那种由于封建制度和行会制度解体，由于资产阶级兴起和宗法制度被废弃而出现在日常生活中的独立性。在《财产》中，他还说："我知道，归我所有的，\ 只是从我的灵魂里自然流露的思想，\ 以及良善的命运，\ 使我彻底享受的 \ 每个幸福的瞬间。"[①] 受此启发，他甚至修正了原先对"祖国"的理解。他说："如果我们在世界上找到一个地方，能够安安静静地生活和占有自己的财产，能够有足以供养我们的田地，能够有栖身之所，难道那里不就是我们的祖国吗?"对此，格律恩深表赞同地说："难道这些话不正是确切地表达出了我们今天的期望吗?"[②]

其次，我们讨论一下格律恩在歌德身上发现的"人"是什么样的。

格律恩讨论德国现实最重要的"收获和功劳"，是他在歌德身上看到了"人"、发现了"人"。他用了一大堆赞语来称颂歌德在这一方面的价值和意义，诸如："歌德身上除了人的内容外没有别的内容"[③]，"歌德的诗篇是人类社会的理想"[④]，"歌德把人想象和描写成我们今天所希望实现的那样"[⑤]，他"是人类的真正法典"[⑥]，体现出"完美的人性"[⑦]，他"不能成为民族的诗人，因为他的使命是做人的诗人"[⑧]。格律恩甚至说了一句令人费解的话来吹捧歌德："我国人民"应该把歌德"看成自己本身的**神圣化了**的本质"[⑨]。这是什么意思呢？就是说，正如歌德"不是民族的诗人"而是"人的诗人"一样，德国人民也"不是民族的"人民而是"人的"人民，即超越了民族局限性的人，或者说是"**神圣化了的**"德国人民。比较而言，他

---

① 转引自 K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. 320。

② K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. 32.

③ K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. XVI.

④ K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. 12.

⑤ K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. XXI.

⑥ K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, SXXII.

⑦ K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. XXV.

⑧ K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. 25.

⑨ K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. 14.《马克思恩格斯全集》第4卷将这一句译为"看成自己本身的变态的本质"。我们知道，"变态"一词在中文语境中通常是个贬义词，用在这里就使这段话变得相当费解了。查原文，这段的德文表述是：in Goethesein eigenes Wesen verklärt erblickem。Verklären 一词并没有"变态"的意思，而是指"使……具有幸福的表情"、"美化"、"神化"等情形，所以这里我将这一句改译为"……**神圣化了的本质**"。

对法国人是不以为然的，因为“直到现在法国的社会主义还只是希望替法国造福；而德国的作家却面对着全人类。”[1] 这就是他所谓“人”就是“**神圣化了的**”德国人的含义。[2]

格律恩关于“人的本质”的这些喋喋不休的言说，似乎表明他对“‘人’这个概念”有过“深刻的研究”，但恩格斯认为，实际上表征的不过是他的肤浅和幼稚，这里泄露了他作为“真正的社会主义者”通常的思考世界的方式——不是从现实出发考察“人”，而是从“人”出发观照现实。现实生活中的幼稚之人、高傲之辈普遍有一个毛病，极欲表达自己的看法，往往“想竭力大声压倒自己所有的伙伴而常常向世界说出了其他弟兄们宁肯闭口不谈的东西”[3]，滔滔不绝、口不择言。在恩格斯看来，格律恩就是这样的人。

那么，这是不是意味着，格律恩说歌德是作为“人的诗人”、认为“歌德身上有人的内容”是毫无根据的妄言呢？也不是。前文指出过，歌德自己时常也总是在比较夸张的意义上使用“人”和“人的”这些字眼的；但不同的地方在于，他使用这些字眼仅仅是指当时的人们以及后来黑格尔所使用的那种意义而言的，那时“人的”这个词主要是用在同“野蛮人”相对立的希腊人身上，是指远在费尔巴哈赋予这些术语以神秘的人学内容之前的那种意义而言的，就是说，这些字眼在歌德那里大多具有一种非概念化的、现实的、具体的含义；而格律恩却赋予了它们以哲学的、抽象的、超越性的“人本学”性质和意义：他这简直是把歌德变成费尔巴哈的弟子和“真正的社会主义者”了！所以，恩格斯说：格律恩在歌德身上发现的人“不是男人和女人所生的、自然的、生气蓬勃、有血有肉的人，而是在更高意义上的人，辩证的人，是提炼出圣父、圣子和圣灵的坩埚中的废物[4]，是《浮士

---

① K. Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darmstadt, 1846, S. 4.

② 按照前面注释的解释，我们这里没有根据《马克思恩格斯全集》第4卷将此句译为“‘人’就是‘变态的’德国人”，而是做了这样的更动。

③ 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第255页。

④ caput mortuum 原意是：“骷髅”，转意是：无用的残渣，经过加高热、化学反应等之后所剩下的废物。

德》中的侏儒的堂兄弟（cousin germain）。"[①] 质言之，歌德所说的"人"根本不是格律恩所说的"人"！

恩格斯指出，如果跟着格律恩的论述和思路，观察到的只能是歌德的"一个方面"，而"对于歌德的一切确实伟大的和天才的地方"，他"丝毫没有描写"。比如，歌德 1788 年从意大利回到魏玛之后创作的《罗马哀歌》，回味他"当时幸福地享受着身心两方面长久被剥夺自由后的快意，记忆中充满对古代艺术与南国自然风光的眷恋"，也包括对于"性爱新观点的坦率而精确的表达"[②]，应该说也是很重要的作品。但对此，格律恩不是匆匆地一闪而过，就是滔滔不绝地说一通言之无物的废话，根本没有触及歌德在其中所表达的复杂而深邃的内心世界。相反，他却以他少有的勤勉去搜罗歌德其他作品中一些庸俗的、琐屑的东西，把其收集在一起，用"文学家的笔法"加以夸张，而且还常常利用歌德的权威（当然是被歪曲了）来支持自己狭隘性的见解。

千秋功名，任由后人评说。歌德的习惯是，"每次和历史面对面时就背弃它"，为此，历史也给歌德以"报复"，就是在其身后一直存在着毁誉不一、甚至是充斥着负面意义的评判。但在恩格斯看来，这种"报复"并不是门采尔的叫骂和白尔尼的辩驳，而是格律恩的解释："他对歌德的每一句庸俗的言语所嘟嘟囔囔地说出来的感激不尽的话，这才是被侮辱的历史所能给予最伟大的德国诗人的最残酷的报复。"[③]

最后，我们看恩格斯对歌德思想特质"二重性"的揭示及其深远意义。

歌德本人的表述以及格律恩对其思想的概述，都无法获得恩格斯的认同。他入木三分地指出：这样的"人""穿着有产者式样的（à la propriétaire）大礼服，但同时却暴露出自己是个道地的小市民。"[④] 我们撇开歌德的自况和格律恩的言说，到底看看歌德身上体现的是什么样的"人"的什

① 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第 4 卷，人民出版社 1958 年版，第 254 页。

② 参看《罗马哀歌 · 题注》，《歌德文集》第 8 卷，人民文学出版社 1999 年版，第 163 页。

③ 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第 4 卷，人民出版社 1958 年版，第 275 页。

④ 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第 4 卷，人民出版社 1958 年版，第 269 页。

么样内容。

透过作品看歌德，再结合其漫长而曲折的人生经历，我们会发现，他对当时的德国社会的态度是带有两重性的：有时表现为敌视、讨厌、逃避、反对以及“辛辣的嘲笑”；有时却又相反，亲近、“迁就”、称赞、保护乃至“帮助它抵抗那向它冲来的历史浪潮”。在歌德“心中经常进行着天才诗人和法兰克福市议员的谨慎的儿子、可敬的魏玛的枢密顾问之间的斗争；前者厌恶周围环境的鄙俗气，而后者却不得不对这种鄙俗气妥协、迁就。因此，歌德有时非常伟大，有时极为渺小；有时是叛逆的、爱嘲笑的、鄙视世界的天才，有时则是谨小慎微、事事知足、胸襟狭隘的庸人。连歌德也无力战胜德国的鄙俗气；相反，倒是鄙俗气战胜了他；鄙俗气对最伟大的德国人所取得的这个胜利，充分地证明了‘从内部’战胜鄙俗气是根本不可能的。”[①]

究其实，产生上述矛盾的原因在于，“歌德过于博学，天性过于活跃，过于富有血肉，因此不能像席勒那样逃向康德的理想来摆脱鄙俗气；他过于敏锐，因此不能不看到这种逃跑归根到底不过是以夸张的庸俗气来代替平凡的鄙俗气。他的气质、他的精力、他的全部精神意向都把他推向实际生活，而他所接触的实际生活却是很可怜的。他的生活环境是他应该鄙视的，但是他又始终被困在这个他所能活动的唯一的生活环境里。歌德总是面临着这种进退维谷的境地，而且愈到晚年，这个伟大的诗人就愈是疲于斗争（de guerre lasse），愈是向平庸的魏玛大臣让步。”[②]

这是整部《诗歌和散文中的德国社会主义》中最精彩的段落，显现出恩格斯对“人性”的把握和分析是多么全面而深刻！他还特别指出，对歌德做出如上的分析，“决不是从道德的、党派的观点来责备歌德，而只是从美学和历史的观点来责备他”；“并不是用道德的、政治的、或‘人的’尺度来衡量他”，甚至也没有“结合着他的整个时代、他的文学前辈和同代人”、“从他的发展上和结合着他的社会地位来描写他”，而“仅限于纯粹叙述事实而已”。联系当时对歌德毁誉不一的评价，恩格斯进一步申说：“我们并不像

① 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第256页。

② 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第256—257页。

白尔尼和门采尔那样责备歌德不是自由主义者，我们是嫌他有时居然是个庸人；我们并不是责备他没有热心争取德国的自由，而是嫌他由于对当代一切伟大的历史浪潮所产生的庸人的恐惧心理而牺牲了自己有时从心底出现的较正确的美感；我们并不是责备他做过宫臣，而是嫌他在拿破仑清扫德国这个庞大的奥吉亚斯的牛圈[①]的时候，竟能郑重其事地替德意志的一个微不足道的小宫廷做些毫无意义的事情和寻找‘小小的乐趣’[②]。”[③]

恩格斯借对“歌德现象”的分析所展示的视野、原则、立场乃至情怀是多么值得我们深思啊！长期以来，不在少数的论者，甚至也包括部分马克思主义的研究者，往往从极端狭隘的意义上理解马克思主义观察社会、思考世界和评价历史的方式，把它归结为纯粹的唯物主义、单一的经济决定论、直观而机械的反映论和片面的阶级分析方法等等。人们习惯用社会存在与社会意识的“二分法”来解释现实、时代及其演变，并且认为认识、探究现实主要是了解社会的物质生产以及由其决定、支配的社会状况。其实这是对马克思主义社会结构学说和唯物史观的简单化、片面化的理解。与此不同，我们看到，恩格斯在探究社会现实时，特别重视对社会“理论”事件和精神现象的分析，因为在这些“理论”和“精神”的形式中反映和浓缩了复杂的社会现实的各个方面，既有物的因素、生产的根源，更有人的主体反映、建构和超越，也表征着人的精神的无限创造性以及不可摆脱的困境、矛盾和宿命。这才是社会认识中最最困难之点。

---

① 希腊神话中奥吉亚斯王的巨大的极其肮脏的牛圈。意思是指极端肮脏的地方。

② menus plaisirs 意即“小小的乐趣”，也转意指“花在各种怪癖上的额外费用”。

③ 恩格斯：《诗歌和散文中的德国社会主义》，《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版，第257页。

综　　论

“新哲学”的体系特征、思想史价值和现实意义

本书按照《德意志意识形态》的写作顺序和原始结构，进行了详尽的文本解读和思想阐释，展示了马克思、恩格斯极为宽广的理论视野、丰富的知识领域、多样的论证方式、广泛的思想议题和独特的思考角度，这与我们长期以来通过教科书体系所把握和理解的“马克思主义”理论、与在别人心目中形成的那种狭隘、简单、刻板、抽象乃至肤浅的形象是多么大相径庭啊！

最后，我们对《德意志意识形态》这一文本做出总体观照和总结。

一、“马克思—恩格斯思想关系”之辨

在本书对《德意志意识形态》的文本解读和思想阐释中，除了关涉“真正的社会主义”预言、《反克利盖的通告》和《诗歌和散文中的德国社会主义》部分，绝大多数情况下我都是把“马克思、恩格斯”的名字连在一起使用的，这表明，我把这一著述看作是他们共同的创作，认为其观点表述与具体论证也是一起完成的。但这不意味着，我无视已引起学界关注的“马克思—恩格斯思想关系”的争论、否认对这种关系的细节进行甄别和辨析的必要性。相反，从加深对马克思主义理论复杂内涵的理解的角度考量，我认为，尽管由于现在留存下来的原始手稿复杂而特殊，进行技术性还原的

困难相当大，甚至可以预料仅凭现有的文献材料大概不可能彻底厘清原始状况；但在研读这一文本时始终有一个问题是存在的：在整部《德意志意识形态》中，谁的思想更占主导地位?

在此，我特别明确地申说一下自己的看法：恩格斯只是这项理论建构工作的参与者、绝大多数文稿的誊写者，而马克思才是其核心思想的主导者和首创者。在本书的文献考证和文本解读部分，我已经分散地叙述过一些证据，在这里我再集中地加以说明：

其一，从恩格斯与施蒂纳的私人关系及其对施蒂纳思想的理解看，他不大可能起草这部手稿中篇幅最大的《圣麦克斯》章，并且以那样苛刻、挖苦乃至嘲弄的口吻来批判施蒂纳。

就个人之间的关系看，施蒂纳毕生与马克思从未见过面，但早在1842年，他就结识了恩格斯，并给恩格斯留下了很好的印象，认为他在“自由人”当中“显然是最有才能、最富独立性和最勤奋的人”[①]。更值得深思的是，这种印象并没有因撰写《德意志意识形态》这部极其详尽地研究施蒂纳的思想、给予了不折不扣的可以说是“痛斥”的著述而改变，直到晚年恩格斯都回忆说：“我同施蒂纳很熟，我们是好朋友。他是一个善良的人。”[②] 而充分表达施蒂纳观点的《唯一者及其所有物》写完之后，在全书排出校样但还未正式出版时，恩格斯就得以先睹为快，并马上做出反应。1844年11月19日他写信给马克思，说对于此书“我们不应当把它丢在一旁，而是要把它当做现存的荒谬事物的最充分的表现加以利用，在我们**把它颠倒过来之后**，在它上面继续进行建设。”[③] 这表明，恩格斯并没有把施蒂纳的思想看作是一种与马克思所主张的观照和把握世界的不同方式，因而低估了回应施蒂纳思想的艰难程度。更有甚者，他还告诉马克思，施蒂纳思想

---

① 恩格斯：《致马克思的信（1844年11月19日）》，《马克思恩格斯文集》第10卷，人民出版社2009年版，第26页。

② 恩格斯：《致麦·希尔德布兰德（1889年10月22日）》，《马克思恩格斯全集》第37卷，人民出版社1972年版，第286页。

③ 恩格斯：《致马克思的信（1844年11月19日）》，《马克思恩格斯文集》第10卷，人民出版社2009年版，第24页。

“原则上正确的东西，我们也必须吸收。”[1] 在恩格斯信的引导下，同月马克思就读了《唯一者及其所有物》。但他读后并不赞同恩格斯信中的见解，于是答应在《前进报》上发表评论文章，同时给恩格斯写了回信，陈述自己与恩格斯11月19日信中的分析不同的看法。1845年1月20日恩格斯又给马克思写了一封信，特别指出：“我完全同意你的看法。我以前给你写信的时候，还太多地拘泥于该书给我的直接印象，而在我把它放在一边，能更深入地思考之后，我也发现了你所发现的问题。”[2]

其二，《圣布鲁诺》章与《神圣家族》的内容相衔接，是马克思了断其与鲍威尔思想关系的终结之作。如果把这两种著述进行对照，从文体、写法和论证方式看，马克思一脉相承的风格是非常明显的，而恩格斯虽然参与了《神圣家族》的写作，但明确标出其执笔的部分则是另外一种写法。

从文本的结构看，《神圣家族》是针对《文学总汇报》上刊登的一些文章的论点而展开论述的，因此各个章节之间的逻辑联系显得比较松散，可以说几乎每一章节都包含了很多思想，但各章阐发的思想又交叠重合，而且篇幅很不均衡。这一著作的前三章、第四章的第一、二部分、第六章第二部分a小节和第七章第二部分的b小节是由恩格斯执笔完成的。这些部分的篇幅都很短。我们知道，到这时为止恩格斯的思考问题的方式与其从商的经历密切相关，他所执笔的这些部分的思想阐释也反映出这一特点，即就事论事地将具体事件或话题归结到现实经济状况甚至是经济政策，以驳斥青年黑格尔派的致思路向。

马克思执笔的部分则成了《神圣家族》的主体。在写作此书之前，马克思已经在克罗茨纳赫研读过大量历史、哲学和政治学的文献，来巴黎后又开始了系统的政治经济学研究，因此在写作这一著作时他有效地利用了后来被称为《克罗茨纳赫笔记》、《巴黎笔记》等材料和成果，这样《神圣家族》的内容就涉及了政治经济学、历史和哲学等很多方面，使文本的篇幅比原先设想的扩大了很多，而且马克思对具体事件的分析均能上升到历史哲

---

① 恩格斯：《致马克思的信（1844年11月19日）》，《马克思恩格斯文集》第10卷，人民出版社2009年版，第24页。

② 恩格斯：《致马克思的信（1845年1月20日）》，《马克思恩格斯全集》第47卷，人民出版社2004年版，第334页。

学的高度，进行本质性的透视和批判。第四章主要是针对埃德加尔·鲍威尔对蒲鲁东《什么是财产》一书的评论进行的反批评。蒲鲁东此书原是法文，埃德加尔·鲍威尔通过被马克思称为“赋予特征的翻译”和“批判性的评注”两种手段来曲解蒲鲁东对财产关系所做的分析，马克思认为这种述评脱离了具体的政治经济学领域，使其失去了原本内容丰富的社会性质和意义，从而也就不能真正解释诸如财产关系这些复杂的社会现象。第五章和第八章评述的是施里加对欧仁·苏的长篇小说《巴黎的秘密》的批判，其中蕴涵着马克思很多重要的思想，比如对自我意识的“思辨哲学”、国家与法的理论以及抽象“道德观念”、抽象宗教学说等所进行的深刻的分析。第六章是内容最丰富、最集中的一章，谈论到的重要问题有：能否从精神出发来理解社会现实和群众运动、宗教解放的最终根源在哪里、法国革命的特征及其哲学基础何在，等等。第七章专门论述群众问题，布鲁诺·鲍威尔对群众的作用作了种种诋毁，而马克思则通过分析阐释了历史唯物主义的群众观点。最后，马克思用文学性的拟喻写了很短的第九章《批判的末日的审判》，并且用一句话“我们以后知道，灭亡的不是世界，而是批判的《文学报》”[①]作为《历史的结语》结束全书。

这些议题与《德意志意识形态》的内容都有不同程度的承接。

其三，恩格斯对《费尔巴哈》章标题的修改，表明他并没有完全理解马克思超越旧哲学所有派别、实现哲学变革的深刻意蕴。

长期以来马克思主义哲学被理解为一种与观念论完全对立的、把观念看作是物质世界的演绎的“强唯物论”，而且这种观点也很容易从恩格斯对《费尔巴哈》章标题所作的修改中得到佐证；然而这恰恰是值得甄别和分析的。

我们知道，在这一章的手稿中，原来的标题只是《一、费尔巴哈》。马克思去世后，恩格斯在整理其遗稿翻阅到《德意志意识形态》手稿时，在其结尾处加了这样的修正：《一、费尔巴哈。唯物主义观点和唯心主义观点的对立》。这样，以后在这一章的各个版本中尽管具体段落的编排方案各式各样，但无论哪一个版本都把恩格斯的修改作为此章的正式标题。这样，恩

① 马克思、恩格斯：《神圣家族》,《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1957年版，第268页。

格斯所加的“唯物主义观点和唯心主义观点的对立”对人们把握全章的主旨思想进而把握马克思哲学的实质就起到了一个提示和引导作用。在实际的理解中，恩格斯的这一提示和引导给人们造成的普遍印象是：马克思主义哲学只是一种唯物主义形态，是与唯心主义完全对立、异质、不相容的哲学。把马克思主义哲学归属到唯物主义谱系，在一定意义上说没错，但是，不够，特别是把它混同于以往的一般唯物主义就错了。通过对全书内容的解读，我们不难发现，仅仅把马克思主义哲学理解为一种唯物主义，尤其是把其意义和内容限定于以还原论方式唯物主义地处理世界本原问题，即使在历史观上达到唯物主义的水准，实际上也并没有把握马克思主义哲学区别于其他哲学的特征、它在思想史上所实现的革命性变革的实质，相反大大收缩了马克思主义哲学宽展的现实视域和深邃的历史厚度，极容易造成对它简单化、教条化和庸俗化的理解。而就马克思主义哲学与唯心主义哲学的关系而言，其实不仅仅是对立关系，更是扬弃和超越的关系；的确，马克思对唯心主义的一些派别（诸如我们所着重分析过的青年黑格尔派）进行过淋漓尽致的挖苦、讽刺甚至痛斥，但这些只是对其哲学前提的荒谬性的揭示和批判，而另一方面，必须看到，马克思在新的基点上也注意到了唯心主义哲学对人的主体性思想的重视、探索和发挥（而过去的唯物主义哲学在这方面的研究却乏善可陈或成果有限），因此马克思主义哲学中实际上也保留或继承了这一方面的有益因素或成分，特别是德国古典哲学中的主体性思想（当然是经过改造的），是这一哲学形态的进一步发展和更高阶段的超越。

最后，我必须说，提出上述论据绝不意味着，我们要走到另一个极端，即认同所谓“马克思—恩格斯思想关系”是根本对立的观点。对立就不可能构成合作，更何况恩格斯对《德意志意识形态》的贡献是马克思之外无人替代的。概而言之，其一，《德意志意识形态》第一卷的留存稿绝大部分笔迹是恩格斯的，不仅是正文誊抄，还有眉批、加注、增删等等，这说明他不像魏德迈、燕妮那样只是单纯的抄写员，虽然我们猜测这些思想未必是他首先提出或主导论证的，但显然他已经接受了，乃至参与了对它们进一步的深化、拓展和发挥。因此，可以说，离开恩格斯，马克思的这些理论建构工作是不可能完成的。其二，至于《德意志意识形态》第二卷对“真正的社会主义”的批判，恩格斯更是居功至伟，现在留存的部分使我们无法看到

当时这项工作的全貌，但随后由7人署名、恩格斯居首的《反克利盖的通告》、他独立撰写并发表的《诗歌和散文中的德国社会主义》和《“真正的社会主义”》使这一工作得以完满结束。这些功绩都是不能抹杀的。

那么，我们为什么还要做上述细节甄别和梳理呢？鲁迅说过：“凡事须得研究，才会明白。”[①] 这一工作的意义就在于深化对“马克思—恩格斯思想关系”复杂性的认识，且有两方面的现实针对性。

其一，改变过去国内学界存在的过于宏观和笼统的毛病，提升马克思主义研究的专业化水准。

“马克思—恩格斯思想关系”是国内近年学界讨论比较多的一个话题。但在过去它并未成为一个突出的问题，原因是长期以来我们基本上认为这是不需要多加讨论的，作为马克思主义经典作家，马克思、恩格斯是联为一体、完全一致的，他们的著述、思想和观点可以不分彼此或者相互替代。现在看来，这种观点和方式值得反省。长期以来我们的马克思主义专业研究成果之所以相当有限，与这种大而化之、不求甚解、缺少细节考证和个案支撑的方式绝对有关。特别是对于专业研究者来说，必须改变那种只根据教科书的体系、只从原理和教条出发、单凭纯粹的信仰和热情来领会和掌握经典作家及其思想的“反专业”、“非专业”途径和方式。而随着文本研究的深入，这一问题的理解才会更加全面、客观。

其二，矫正西方学界有的学者过于纠缠细节和个案而出现的“只见树木，不见森林”的情形，注重实证，但又不“唯实证论”。

“马克思—恩格斯思想关系”是随着西方马克思学成果的引介而凸显出来的。与我们的情况不同，在西方，不在少数的学者用大量的文献甄别和理论论证，试图表明恩格斯与马克思思想是有相当大的差异乃至是根本对立的，从马克思到恩格斯的思想发展过程，标志着马克思主义的“倒退”和“衰落”。这甚至给国内学界造成了一种印象，即“马恩对立论”是西方马克思学的代表性观点或基本取向。

我认为，对西方马克思学成果和观点的这种理解，是一种典型的以偏概全的做法。在此，我必须再次指出，西方马克思学不是一个学派或思潮，而

① 鲁迅：《狂人日记》，《鲁迅全集》第1卷，人民文学出版社2005年版，第445页。

是一种独特的研究马克思主义的态度或方式，即基于马克思思想理解中所存在的各种意识形态纷争，致力于经典作家原始文献、文本的编辑和考证，希望以此为基础来还原他们的原始思想、表述方式及其论证过程。其中，有的学者为了避免“先入为主”的解读，甚至放弃了对这些文献、文本中思想的提炼、概括和评判，使马克思主义研究成为一种纯粹的“版本考证学”、“文献校勘学”。而即便是那些关注思想的学者，在其研究中也相当重视文献的基础意义，注重从实证材料中引申出论断。

但是，由于马克思、恩格斯著述卷帙浩繁，不同时期的著述所表述的思想、观点及其论证难免有差异甚至相互矛盾，这就使那些纠缠于细节、个案的讨论往往会出现“只见树木，不见森林”的情形，根据实证材料做出的结论好像很“客观”,但不同的实证材料引申出的观点彼此间却差别很大甚至正好相反。就“马克思—恩格斯思想关系”而言，我之所以判定“我们在对西方马克思学成果和观点的理解上存在着以偏概全的倾向”,指的就是，我们只注意到诸如吕贝尔、诺曼·莱文、卡弗等人的观点，而把那些研究方式完全相同、但坚持认为马克思与恩格斯思想一致甚至恩格斯高于马克思的论者及其著述撇开了，实际上在西方马克思研究界，后一类的情形也是非常引人注目的，比如，针对诺曼·莱文在《悲剧性的骗局：马克思与恩格斯的对立》[①] 一书中提出的“对立论”,克里斯多弗·亚瑟编辑的《今日恩格斯：百年之际的评价》[②]、约斯特·科尔茨和迈克尔·洛易编辑的《弗里德里希·恩格斯专刊：百年之际的批判性评价》[③] 等都给予了针锋相对的反驳。此外，亨德森所著的《弗里德里希·恩格斯的生平》(2卷本)[④] 和编辑的《马克思恩格斯与英国工人阶级及其他文集》[⑤]、史蒂文·马库斯所著

① Norman Levine: The Tragic Deception: Marx contra Engels, Santa Barbara, Califonia, Clio, 1975.

② Christopher Arthur (editor): Engels Today: A Centenary Appreciation, Basingstoke: Macmillan, and New York, St Martin's Press, 1996.

③ Kircz, Joost and Michael Loewy (editor): special issue on "Friedrich Engels: A Critical Centenary Appreciation",Science and Society, 62/1 (1998).

④ W. O. Henderson: The Life of Friedrich Engels, 2vols, London, Cass, 1976.

⑤ W. O. Henderson (editor): Marx and Engels and the English Workers and Other Essays, London, Cass, 1989.

的《恩格斯、曼彻斯特与工人阶级》[①]、珍妮特·塞耶斯、玛丽·埃文斯和南科·莱德克里夫特编辑的《重访恩格斯：新女权主义文集》[②]、亨勒所著的《弗里德里希·恩格斯的生平和思想：一种再评价》[③]、卢比所著的《恩格斯与马克思主义的形成：历史、辩证法与革命》[④] 以及曼弗雷德·史丹格和特雷尔·卡弗编辑的《马克思之后的恩格斯》[⑤] 等都从特定角度、运用大量文献资料说明，恩格斯不仅仅是“马克思的思想助手和信徒”，他本人思想也具有高度的“原创性和个性”，从而强调“对立论”的论证是毫无意义的，呼吁“通过读出最好的而不是最坏的恩格斯”，使恩格斯进入“主流的历史编纂学”之中。[⑥]

为什么相同的研究方式会导致完全不同的结论呢？这就牵涉到实证方式的局限性了。两种对立的情况表明，对“马克思—恩格斯思想关系”的判定既需要考证和梳理文献、文本，更需要从宏观和整体上进行把握和理解。研究这一问题的方法应该是，注重实证，但又不“唯实证论”。单个看来，“对立论”与“一致论”者都持有真实而可靠的文献依据，推论上也大都符合逻辑，然而综合地看，这些不同的文献是需要对比、鉴别的，是需要从总体上判定其是否具有代表性、典型性和本质性的。论者不能预设前提，不能按照一种既有的观点、从自己特有的角度，只关注、选择那些与其有关的、有利于说明、证实和论证这些观点的文献，进而做出超越实际情况的论断。

因此，我认为，一方面，我们需要牢记，恩格斯作为“第二小提琴手”，参与了马克思思想的创造，在思路上也不排除他启发过马克思；而就

---

① Steven Marcus: Engels, Manchester and the Working Class, NewYork: Random House and London, Weidenfeld and Nicolson, 1974.

② Janet Sayers, Mary Evans and Nanneke Redclift (editors): Engels Revisited: New Feminist Essays, London, Tavistock, 1987.

③ J. D. Hunley: The Life and Thought of Friedrich Engels: A Reinterpretation, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1991.

④ S. H. Rigby: Engels and the Formation of Marxism: History, Dialectics, and Revolution, Manchester, Manchester University Press, 1992.

⑤ Manfred Steger and Terrell Carver (editors): Engels after Marx, Manchester, Manchester University Press, and University Park, Pennsylvania State University Press, 1999.

⑥ Manfred Steger and Terrell Carver (editors): Engels after Marx, p. 356, Manchester, Manchester University Press, and University Park, Pennsylvania State University Press, 1999.

具体文本的写作看，为国际共产主义运动和工人组织所起草的文件、撰写的大量书信之外，他与马克思合作的重要的思想性著述包括了《神圣家族》、《德意志意识形态》和《共产党宣言》等，他本人思想的发展和著述的撰写，某种程度上又与马克思构成一种互补、关联和完善的关系，这些使他们之间的思想有时很难截然分开，可以说，马克思主义是他们共同的创造。

然而，另一方面，我们又必须说，在思想的容量、视野的扩展、思维的推进、逻辑的力量和思考的深刻等方面，二人又有比较大的差别。就以前文所指出的《德意志意识形态》中《费尔巴哈》章的修改看，明明已经有了《圣布鲁诺》和《圣麦克斯》章的铺垫，马克思是在什么意义上不满极端主体论的主张的？是不是意味着他要倒向另一极端、完全拥抱一般唯物主义、仍然认同费尔巴哈呢？答案是很明显的，但恩格斯的修改硬是使深刻的问题变得简单，进而容易造成误解。

再扩大些范围，恩格斯熟悉马克思写作《德意志意识形态》之前的著述及其思想发展，他本应该明白：《黑格尔法哲学批判》及其《导言》对“市民社会”与国家关系的颠倒、对政治解放与人的解放关系的阐发，意旨不在于表明这一问题上的唯物主义立场，而在于索解“《莱茵报》时期”使马克思感到困惑的“社会结构之谜”和人的解放之路；《神圣家族》中对唯物主义史的梳理，也不是要回归唯物主义哲学传统，而是这时的马克思已经意识到，他将要建构的“新哲学”体系，即使在特定的意义上可以归属唯物主义谱系，但它是唯物主义的现代形态，是一种“新唯物主义”,因此梳理和总结是为了超越；而《关于费尔巴哈的提纲》则再清楚不过地表明，既往哲学形态中的“纯粹唯物主义”、“直观唯物主义”与客观唯心主义、主观唯心主义一样，都是人类思维发展中重要的环节，就是说，都有或曾经有过合理的价值和意义，但从更高的角度看都存在各自不可克服的局限和症结。这些是马克思实现哲学变革特别用心之所在。但我们看到，恩格斯恰恰没有理解这一点，在把《关于费尔巴哈的提纲》作为“附录”发表的《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》以及《反杜林论》、《自然辩证法》和《家庭、私有制和国家的起源》中，他构筑了“自然—社会”的“世界模式论”、辩证法“本质论”和“规律论”以及家庭、所有制和国家的“人类起源论”等，按照知性方式、一般自然科学的理念、规律来认识

和处理人与自然、人与社会、人与他人、理性与非理性等复杂关系，这些与马克思“实践”地把握、观照和变革世界的方式是有一定的差别的。

二、“新哲学”的对象、方法和特征

当我们把《德意志意识形态》中那些分散写作的部分统摄起来观照的时候，还有一个问题不能回避：那些众多、散乱的思想议题是否构成了一个总体的体系构架呢？换句话说，马克思、恩格斯等人通过“批判”是否“建构”起一个“新哲学”体系呢？如果答案是肯定的，那么，这样的哲学又有什么特点呢？

我的看法是，在《德意志意识形态》中，马克思、恩格斯等人尽管基本上是通过对不同对象的批判、责难的方式进行叙述的，但其思考的线索、逻辑和特征是非常清楚、连贯和一致的；再扩大范围说，在马克思、恩格斯的思想发展中，《德意志意识形态》尽管也只能算是一个阶段，但它毕竟是一个具有里程碑意义的阶段，它所产生的“阶段性成果”就属于“新哲学”、“新唯物主义”、“现代唯物主义”的建构。在本节中我尝试对这一新型的哲学形态的对象、方法和特征做出分析，并将其置于世界哲学演进的总进程和总图景中予以观照。

（一）对象：由“思辨形而上学”转向“现实的”“感性世界”

我们知道，19世纪中叶马克思主义诞生的时候，西方哲学也酝酿着从传统哲学向现代哲学的根本转换。思想史上的这两个重大事件之间是否有关系、有怎样的关系，这在国内外学术界看法并不一致。在西方，长期以来有的论者片面强调马克思、恩格斯作为经济学家和社会学家的身份，而剥夺了他们作为哲学家的资格，把马克思主义认定为政治经济学和社会主义学说，而没有看作是哲学。还有的论者倒是不否认马克思主义作为哲学形态的存在，但它被置于黑格尔哲学的巨大阴影之下，被看作是黑格尔哲学的延续[①]。有的反

---

① 罗素就认为，“马克思的历史哲学是黑格尔哲学和英国经济学的一个掺和体”，“马克思的唯物论实际上成了经济学”。参看罗素：《西方哲学史》，商务印书馆1990年版，第339页。

马克思主义的论者则径直把它说成是“黑格尔主义的翻版”。还有的论者把马克思主义哲学逐出现代哲学的领地，把它看作是由黑格尔哲学生发出来的、西方现代哲学之外的另一种思想体系。[①] 这些看法实际上是否认了这两个事件之间的内在关联。这样马克思主义哲学既不属于近代哲学，也不属于现代哲学，处于一种很尴尬的境地。

前苏联和我们国家的一些马克思主义哲学史教科书认为，“马克思主义哲学的产生是哲学史上的重要变革”，这似乎是把两件大事联系起来了，但在对这一“变革”的意义进行解释时，只是把它概括为对德国古典哲学的批判和超越，特别流行的说法是，马克思、恩格斯批判了黑格尔的唯心主义实质，吸取了他的辩证法的“合理内核”；批判了费尔巴哈的人本主义，吸取了他的唯物主义思想。按照这种理解，马克思主义哲学就成了既有的两种哲学形态不同的构成要素的“有机组合”，这怎么能谈得上“重要变革”呢？

在我看来，以上各种观点，无论是否将马克思主义哲学与西方哲学发展的进程联系起来，都没有从哲学“转折”的意义上看待马克思主义哲学的问世。而所谓“传统哲学（包括古代哲学和近代哲学）”和“现代哲学”的划界，事实上并不是基于时间的阶段性考虑，而是缘自哲学思维框架的根本转轨。所谓“变革”，也不可能只是对它同时代或者以前相距不远的哲学形态的扬弃，而是对全部旧哲学、传统哲学的超越。实际上，在马克思、恩格斯理论研究所涉及的领域内，梳理其自身与德国古典哲学的关系确实占了比较大的比重，但从古希腊直到同时代的全部哲学历程，都被纳入了他们的视野。回答马克思主义哲学在哲学史的这种“转折”中是否显示出独特的价值，同时它本身是否就是这种“转折”的产物，就要看传统哲学存在着哪些特征、痼疾促成了它必须向现代哲学转变，马克思主义哲学对此又做了怎样的分析、批判和建构。

包括古希腊罗马哲学和近代哲学在内的西方传统哲学，作为总体来看，具有一个基本信念，就是相信万物本原的存在，并把解决本原问题作为解决

---

① 美国哲学家怀特把“以攻击那位思想庞杂而声名赫赫的19世纪的德国教授（指黑格尔——引者）的观点开始的”思想运动的后果概括为马克思主义的产生和“20世纪的哲学运动”。见怀特：《分析的时代》，商务印书馆1981年版，第7页。在国内也有不少学者持相同的看法。

其他问题的基础。古希腊哲学家已经清楚地说明：“一样东西，万物都是由它构成的，都是首先从它产生、最后又化为它的（实体始终不变，只是变换它的形态），那就是万物的元素、万物的本原了。”① 因此绝大部分传统哲学家，尽管他们对万物本原的理解彼此不同，甚至截然相反，但都坚持认为存在着万物的本原这一信念；在传统哲学发展的不同阶段，尽管对万物本原探讨的角度不同，但总是这样或那样地围绕这一问题展开（重本体论的古希腊罗马哲学直接地探讨本原，重认识论的近代哲学则从主客体关系着手间接地探讨本原）。这样一种哲学思维框架力图从“终极存在”、“初始本原”中去理解和把握事物的本性以及人的本质和行为依据，哲学的研究对象被限定在抽象化的自在的自然界或者绝对化的观念世界，它以建立关于世界的本原、本质的理论体系为目标，以基础主义、本质主义等为特征，实际上是一种“思辨形而上学”，即关于超验存在之本性的理论。

《德意志意识形态》所建构的“新哲学”是对这种僵持于本原问题上进行抽象的还原论思维方式的根本转换。马克思、恩格斯对这些哲学形态从“类型”的角度进行了归纳和划分，切中肯綮地进行了批判。他们指出，旧唯物主义中的“纯粹唯物主义”坚持客体至上原则，“敌视人”；“直观唯物主义”坚持自然至上原则，关注的是人的自然性、生物性，因而只能是一种“抽象的人”；唯心主义中的客观唯心主义坚持观念至上原则，追求绝对化了的“理念”和“自在之物”；主观唯心主义坚持自我至上原则，追求的是“自我意识”。而无论是传统哲学的哪种形态，恰恰是对“自己时代的现实世界”的遗忘、对真正的“人的世界”的遗忘、对“现实的”“感性世界”的遗忘，因此它们除了以歪曲、变形或夸张的形式反映人类理性思维的探索轨迹之外，愈来愈成为一种脱离感性世界、不着边际的形而上学的抽象侈谈和“醉心于自我直观”的玄思妙想。特别是在时间推进到风云变幻的19世纪中叶，资本所开辟的“世界历史”时代的来临及其面临着不同于以往的社会格局和阶级结构，这种情势下，传统哲学的信念已成为一种“过时的梦幻”，衰落势在必然。

---

① 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《西方哲学原著选读》上卷，商务印书馆1987年版，第15页。

与传统哲学的这些形态不同，《德意志意识形态》所建构的“新哲学”以满腔的热忱、深层的理智去拥抱和审视这个与人的命运息息相关的活生生的感性世界，密切关注现存世界的变化，注目于“现实的人”及其发展。在它看来，随着人与世界的对象性关系的现实生成和展开，哲学当然应当思考和探询人之外的客观世界，然而，严格地说，哲学是既站在人的立场上审视人之外的“世界”，又站在人之外的世界的立场审视“人”，亦即是从“现实的人”与现实世界的相关性角度来把握“人”与“世界”的关系的。人周围的现实世界不是形而上的无人或超人的“宇宙”，它本质上是被人化着的“对象世界”，是人的本质力量对象化了的“人的世界”。这个感性的“人的世界”，就是人们自己通过对象化的实践活动所创造的、并时时刻刻生活于其中的现实世界和生存环境，它是人类世世代代实践创造的结晶，是打上人的烙印和体现人的本性的对象性存在。因此，哲学作为一种世界观，是一种人的世界观，而不是无人或超人的世界观。要以人的现实存在和发展为标志来重新“安排周围世界”，“使人的世界即各种关系**回归于人自身**”。[①]这样，马克思主义哲学便把哲学的聚焦点从整个世界转向现存世界，从宇宙本体和观念本体转向人类世界，从而使哲学探究的对象和主题发生了根本的转换。

这里需要说明的是，我们说马克思主义哲学使哲学关注的目标和聚焦点发生了改变，这其中实践视角的选择和思维框架的转换起了很大作用，相应地，“实践”范畴在马克思主义哲学体系中应占有很重要的地位，这是毫无疑问的，但是这不意味着要把“实践”当作马克思主义哲学的“本原”或“本体”。如前所述，“本原”、“本体”是传统哲学的范畴和对象，如果把“实践”作为马克思主义哲学的本体，那表明马克思主义哲学只是变换了本体论的某一范畴和外在形式，还是在新的旗号下“复活”了“形而上学”、“第一哲学”，还是新的基础主义、本质主义，从而没有走出传统哲学的樊篱。很多论者引证写在《费尔巴哈》章“未誊清稿”边页上的那句话：“对**实践的**唯物主义者即**共产主义者**来说，全部问题都在于使现存世界革命化，

① 马克思：《论犹太人问题》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第46页。

实际地反对并改变现存的事物”[①]，用来作为支持把马克思主义哲学称为“实践本体论”的证据，这是我们所不能同意的，因为它没有从传统哲学向现代哲学转轨的意义上理解马克思主义哲学的重要价值和意义。

“拒斥形而上学”，回归“生活世界”，这不正是现代哲学的共同特征么？在这个意义上，我认为，《德意志意识形态》所建构的“新哲学”完成了从传统哲学向现代哲学的转换，是真正现代意义上的“新哲学”。

（二）方法：由“两极对立”转向以“实践”为基础的辩证思考

《德意志意识形态》建构的“新哲学”所实现的革命性变革，并不仅仅限于此，它还实现了哲学思维方式上的转变。这就是对古典理性主义、“新理性主义”、非理性主义、相对主义等极端化思维方式的超越；这已不仅仅是对传统哲学的超越，也是对现代西方哲学和后现代主义的超越。

与坚持万物本原论的信念相适应，传统哲学在思维方式上相信理性可以把握本原，并把完善理性工具看作是哲学的根本任务之一。诚如美国哲学家布兰夏德所指出的：“对理性的信仰在广泛意义上说是希腊时代以来，西方文化的一个重要组成部分，这一点决定了西方哲学的主要传统。”[②] 运用理性去追求万物的本原，寻求超越意见的真实知识，发现现象背后的绝对实在，就构成传统哲学在思维方式上的支柱。很显然，现代哲学要全面超越传统哲学，就不仅要在关于哲学研究的对象上发生转向，相应地，也必须在思维方式上突破古典理性主义的窠臼。正是在这一点上，现代哲学的其他派别形成了对传统哲学另一方面的“颠倒”和批判：科学主义针对古典理性主义提出“新理性主义”，人本主义则发展为系统的非理性主义，后现代主义则陷入相对主义的泥淖。

属于科学主义思潮的哲学流派如实证主义、马赫主义、以逻辑经验主义为主的分析哲学以及当代科学哲学等，自命根据现代自然科学的新成就、以实证科学的精神批判和改造旧哲学，重建新的哲学理想与体系。应该说，这

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第 1 卷，人民出版社 2009 年版，第 527 页。

② 中国社会科学院哲学所现代外国哲学组编：《当代美国资产阶级哲学资料》第 1 辑，商务印书馆 1978 年版，第 111 页。

是一种颇有前途的选择，但美好的前景被错误的思维方式葬送了。比如，有的论者根据对微观领域粒子微粒性与波动性的观察取决于测量仪器的事实，得出没有测量仪器粒子就不存在，从而粒子没有实在性的结论，将这一思想引入哲学领域，就导致了主导观念上的非实在论倾向；还有的论者指出了量子力学对微观世界的发现证明了以往那种偶然性和确定性的机械因果论、决定论是错误的，据此认为测不准原理证明电子具有自由意志，证明了在微观世界没有因果性、规律性，由此宣告崇拜偶然性的非决定论的胜利。各派纷纷提出自己的模式论、方法论，一时间“超越”古典理性主义的“新理性”模式蔚为大观。

属于人本主义思潮的唯意志主义、生命哲学、现象学、存在主义、弗洛伊德主义、哲学人类学等，甩出的也是一把双刃剑，一面对准理性，由对理性零散的、不相关的批判，发展成为一种系统的日益深入的理论批判，他们向理性的权威进行发难，不无情绪化地指斥理性方法的局限，另一面承接非理性，把哲学史上的直觉方法扩展开来，开辟出一片声势浩大的非理性主义的新天地，这些哲学方法充满了神秘主义、非理性主义，不是使人清醒而是使人更加糊涂，不是使人体悟境界而是使人更加陷入迷雾。

后现代主义思潮是对西方现代化实践的反思和批判，但从理论自身发展的逻辑看，恰恰是现代哲学中科学主义和人文主义各执一端，无法为哲学的发展寻找到出路后，不得不趋向于渗透、合流和融通的产物。在实际发展中，后现代主义在放弃了对“宏大叙事”、“‘大写的’哲学”的追求后，都陷入了相对主义。它认为，在“后哲学文化”时代，任何观察世界的方式和观点都是“一种文化样态，一种‘人类交流中的声音’，它在某一时间集中于某一论题而非另一论题，更非所有论题”[①]，谁也不具有真理的绝对占有权，对哲学来说，无标准、无主宰、无体系。这是典型的相对主义论调，而相对主义，那是一种在逻辑上自我否定的、从而在事实上也是不可能的思维方式，能靠它切实地观照和把握世界吗？

而当马克思主义哲学把目光转向现实的人的世界时，它同时也在寻找解释和把握人的世界的方式和方法。它不是简单地抛弃一切旧哲学，把它们当

① 罗蒂：《后哲学文化》，上海译文出版社 1992 年版，第 15 页。

作“死狗”一样简单地抛在一边，而是力图彻底打破它们由以出发的前提，但同时深入其中拯救有价值的部分，并加以创造性的改造。在方法论的意义上，马克思主义哲学既是实践的，也是辩证的和唯物的；或者确切地说，是实践基础上辩证法和唯物论的统一。实践不是凝固的点，不是僵化的实体，而是一种关系、一种过程、一种活动，实践是人的世界或现存世界存在的根据和基础；同时人又通过自己的实践活动使世界成为一个更大规模、更多层次的开放体系。因此，实践的思维方式必然要求人们以联系的观点、运动的观点、发展的观点去认识事物、把握世界，而这正是实践论的辩证方法，“因为辩证法在考察事物及其在观念上的反映时，本质上是从它们的联系、它们的联结、它们的运动、它们的产生和消逝方面去考察的。”[①] 同时，实践的思维方式也必然是唯物的，它突出强调的是，研究任何问题都必须从事实出发，而不能把原则作为出发点，“在自然界和历史的每一个科学领域中，都必须从既有的**事实**出发”[②]，“原则不是研究的出发点，而是它的最终结果；这些原则不是被应用于自然界和人类历史，而是从它们中抽象出来的；不是自然界和人类去适应原则，而是原则只有在符合自然界和历史的情况下才是正确的。”[③]

因此，从《德意志意识形态》所建构的“新哲学”方法论的角度看，无论是科学主义还是人本主义，抑或后现代主义所实现的思维方式上的“变革”，实际上只是一种非此即彼的“颠倒”。传统哲学的主导观念不是绝对性、必然性、普遍性、抽象性、本质性和确定性么？那么就以相对性、或然性、特殊性、具体性、概率性和模糊性等取而代之。这种“颠倒”实在是太容易了。但实质上不过是以一种片面性取代另一种片面性，是从一个极端走到另一个极端，因而必然是以一种错误代替另一种错误。两极相通，共同的症结在于不能倾听实践的呼声，不能在实践中坚持唯物而辩证地看问题，不能在对立统一中把握事物的实质。本来这些哲学形态是涉足社会现实、科技发展和人的问题较多的社会思潮，它们试图对时代的呼唤做出敏锐的反

① 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯文集》第9卷，人民出版社2009年版，第25页。
② 恩格斯：《自然辩证法》，《马克思恩格斯文集》第9卷，人民出版社2009年版，第440页。
③ 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯文集》第9卷，人民出版社2009年版，第38页。

应，寻求人类摆脱现实困境的途径，但思维方式上的失足使它不可能完成这些使命。

西方哲学不是在理性、新理性、非理性之间争论不休么？那么就到实践中去寻找结论和答案吧。“**理论的**对立本身的解决，**只有**通过**实践**方式，只有借助于人的实践力量，才是可能的；因此，这种对立的解决绝对不只是认识的任务，而是**现实**生活的任务，而**哲学**未能解决这个任务，正是因为哲学把这**仅仅**看做理论的任务。”①

（三）功能：由“解释世界”的哲学转向“改变世界”的哲学

古往今来，存在形形色色的哲学形态，有讲求个人道德践履的哲学，有叩问生命体验的哲学，有寻求救赎之途的哲学，有追求“绝对真理”的哲学，有安妥失意灵魂的哲学，有遁世隐逸的哲学，还有苦闷消遣的哲学，等等；而且，从社会方面来说，由于哲学家的言说和陈述与社会对其的理解之间往往会出现程度不同的错位和反差，哲学更被蒙上了异常神秘和迷蒙的面纱，在哲学与社会的关系、哲学的社会定位和社会功能、哲学家的社会角色及其社会评价等方面，出现了常常是各不相同甚至相去甚远的评论，有时被说成是无用之学、抽象之学、“庙堂”之学、贵族之学、悠闲之学，有时被等同于诡辩之术、谶纬之学、箴言戒语、玄思遐想；对哲学家的评论更是五花八门，要么令人忍俊不禁，要么使人啼笑皆非，诸如“古怪之人的古怪之论”、“味同嚼蜡的人与学问”、“思想的巨人生活的侏儒”等等，不一而足。这是哲学的本来面目吗？如果不是，到底是哲学出了问题，还是社会的症结？

我们当然并不全盘否定上述哲学形态存在的价值及其合理性，也姑且宽容地接受或谅解社会对哲学哪怕是严重歪曲和非常错误的评论。但马克思主义哲学与此决不相同，比较而言，它更是一种现实的哲学、时代的哲学、社会的哲学、人民群众的哲学和“改变世界”的哲学。

在马克思主义哲学看来，哲学不是世界之外的遐想，而“是自己的时

① 马克思：《1844年经济学哲学手稿》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第192页。

代、自己的人民的产物，人民的最美好、最珍贵、最隐蔽的精髓都汇集在哲学思想里。正是那种用工人的双手建筑铁路的精神，在哲学家的头脑中建立哲学体系。”“任何真正的哲学都是自己时代的精神上的精华……不仅在内部通过自己的内容，而且在外部通过自己的表现，同自己时代的现实世界接触并相互作用。”[①] 哲学虽然是从总体上研究人与世界的关系的，但人与世界的关系最深切的基础是现实、是实践、是时代。因此，真正的哲学无疑应该以实践为基础来研究人与世界的关系，而这种研究的目的归根到底也在于为人实践地处理自己同外部世界的关系服务。哲学的繁荣固然表现为人的精神或人的理性与智慧的开放性的自由运动，而这种自由运动往往具有对现实的超越性，但又不能完全脱离自己时代的“现实的人”和现实世界，不能完全脱离把“现实的人”和现实世界关联起来的现实的实践。

自古以来哲学还被称为“智慧之学”,但在马克思主义哲学看来，哲学追求“智慧”,并不是为了内心的自我满足、自我陶醉；哲学作为智慧之学，其根本任务和主要功能，正在于教人善于处理和驾驭自己同外部世界的关系，不仅包括对世界的理论解释，更包括对世界的实践改造。因此马克思主义哲学不仅把实践作为自己整个哲学理论的基础，使自己的哲学具有与其时代的实践相适应的内容和形式，而且还特别指出，“哲学家们只是用不同的方式**解释**世界，而问题在于**改变**世界。”[②]“全部问题都在于使现存世界革命化，实际地反对并改变现存的事物。”[③]

马克思主义哲学所主张的这种对现实、对世界的改变不是抽象的，而是与无产阶级革命、与对资本主义的批判、与社会主义实践联系在一起的，它是革命的无产阶级的世界观和方法论。它不讳言自己的阶级属性，它不是超越哲学，不是适应一切时代、适应于所有人的哲学。它本身是 19 世纪欧洲政治、经济发展的产物，是近代自然科学影响下的产儿。它的全部主旨

---

① 马克思：《〈科隆日报〉第 179 号的社论》,《马克思恩格斯全集》第 1 卷，人民出版社 1995 年版，第 219—220 页。

② 马克思：《关于费尔巴哈的提纲》,《马克思恩格斯文集》第 1 卷，人民出版社 2009 年版，第 506 页。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯文集》第 1 卷，人民出版社 2009 年版，第 527 页。

“归结为这样的**绝对命令：必须推翻**使人成为被侮辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的**一切关系**。”① 无产阶级是随着工业发展而成长起来的，它被彻底的锁链束缚着，由于自己所受的普遍痛苦而具有普遍性质，它若不解放整个社会就不能解放自己，它本身表现了人的完全丧失，只有通过人的完全恢复才能恢复自己，它对私有制的否定体现了社会发展的要求。为了实现人的解放，途径就是哲学与无产阶级的结合，无产阶级在哲学的统率下对现实进行武器的批判，“哲学把无产阶级当做自己的**物质**武器，同样，无产阶级也把哲学当做自己的**精神**武器。”② 人的解放没有物质力量、没有无产阶级不行，因为革命需要被动因素，需要物质基础。批判的武器不能代替武器的批判，物质力量只能用物质力量来摧毁。人的解放更不能没有理论，没有哲学。革命是从哲学家的头脑中开始的。理论和哲学的意义就在于理论是能动的，物质是被动的，哲学是头脑，无产阶级是心脏，物质力量依赖于精神去把握，理论一旦掌握群众就会变成物质力量，思想的闪电一旦真正射入无产阶级这块没有触动过的人民园地，人就会解放成为人。

也许正如俗语所说：“如鱼饮水，冷暖自知。”我们注意到，西方现代哲学、后现代主义思潮对资本主义也进行过一定程度的分析、批判，有的还达到了恩格斯所说的那种“片面的深刻性”。但大抵说来，这种批判终究未能从资本主义社会生产方式本身固有的矛盾中探究其根源，更未能把对资本主义的变革与无产阶级革命和社会主义的前景联系在一起。所以，这种批判乍一看来颇感新颖，有启发，但仔细想来又感到不尽兴，他们的理论设想缺乏转化为现实的能力，很难付诸实践，大多沦为空谈。与此不同，马克思主义哲学不是站在资本主义内部对资本主义运行规律表示“理解”，而是站在“之外”去透视、揭露其病症。因此与西方哲学相比，它更能击准要害、分清主次、辨明良莠。马克思、恩格斯不仅是哲学家，而且是无产阶级革命的导师。这二者的统一使他们超越了西方哲学家无法避免的理论与现实之间脱节的局限性，能自觉地把在哲学上的变更与无产阶级的现实的革命要求有机

① 马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第11页。

② 马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第17页。

地结合在一起。他们所关注的不是提出什么振聋发聩的哲学观点和建构独一无二的哲学体系，而是促进现实社会的改造，为其指明方向，提供指导。马克思主义哲学的根本目标是为无产阶级改造世界服务，因此它不把理论当作教条，而当作行动的指南；它不恪守任何与现实背离的抽象原则，而是把其原则和现实生活紧密联系起来，既用来指导现实生活和实践，又在现实生活和实践中受到检验；它反对并超越任何封闭、僵化的体系，自然也避免建构易于变得封闭和僵化的那种全面完整的体系，而坚持一种能动地面向现实生活、面向未来的开放的思维方式，并由此使自己的理论不断得到发展。

三、在思想史进程与当代实践格局中

《德意志意识形态》作为马克思、恩格斯早期思想探索的阶段性重大成果，标志着马克思主义“新哲学”的形成。但很显然，这种哲学形态不是通过这一部著述完成建构的，其中相当多的思想在马克思、恩格斯以后思想发展中、在20世纪马克思主义理论和实践的变迁中得到了拓展、深化、变革和修正。这是我们确立这一文本在马克思主义史上的地位时必须注意的。

特别是对马克思本人来说，他毕生最重要的工作是在撰写《德意志意识形态》之前就已经开始的政治经济学研究和资本批判，表征其思想（包括哲学）最重要的文本其实是《资本论》及其手稿。在40余年漫长的写作生涯中，马克思留下了包括“巴黎笔记”（1843年10月—1845年1月）、“布鲁塞尔笔记”（1845—1847）、“曼彻斯特笔记”（1845）、“伦敦笔记”（1850—1853）、《1857—1858年手稿》、《政治经济学批判（第一分册）》（1858—1859）、《1861—1863年手稿》、《1863—1867年手稿》、《资本论》第一卷（1867）、《资本论》第一卷法文版（1872—1875）和《资本论》第二、三卷的手稿在内的大量手稿、笔记，那里不仅对《德意志意识形态》中论述过的思想进行了新的思考，而且提出大量新的问题，其理论深度和思想容量都超越了《德意志意识形态》。此外，马克思中年时期撰写的一大批时事评论和著述，诸如《哲学的贫困》（1847）、《共产党宣言》（1848）、《路易·波拿巴的雾月十八日》（1851—1852）、《流亡中的大人物》（1852）、《揭露科伦共产党人案件》（1852）、《帕麦斯顿勋爵》（1853）、

《革命的西班牙》(1854)、《18世纪外交史内幕》(1856)、《法兰西内战》(1871)、《哥达纲领批判》(1875)、《法兰西阶级斗争》(1850)等所体现的思想关注现实的方式，晚年通过对俄国社会发展道路、古代社会史问题的考察和思考而写下的一系列文献(1877、1881、1882)以及"历史学笔记"(1870年代末—1880年代初)、"人类学笔记"(1879—1882)等，都是对《德意志意识形态》所阐述的思想的补充、修正和发展。

这里仅就几个重要的思想的演变做出梳理和甄别。

(一)"意识形态"内涵变迁

阐释《德意志意识形态》中的重要思想，中文读者首先想到的关键词自然要数"意识形态"了。然而经过我们对通行本的认真检索，发现它在这一文本中出现的频率并不是很高，共计出现在20个自然段中26次[①]。当然，出现频率的高低与其所表征的思想的重要与否之间不是同步、正比乃至一一对应的关系，"意识形态"在马克思、恩格斯的思考中的确有深刻含义。

作为一部回应性、论战性的作品，《德意志意识形态》并没有给"意识形态"下过严格的定义，马克思、恩格斯对其内涵的阐发散见在全书不同的地方，这为人们的准确把握和提炼增添了难度。但我们把这些提及"意识形态"概念的段落撷取出来，仔细甄别其中的含义，再结合全书的意旨作通盘考察，还是可以看出，马克思、恩格斯的意思是明确的。归纳起来，《德意志意识形态》中的"意识形态"有两个层次的含义：

其一是"**虚假意识**"，这一点已经得到学界普遍关注。就是说，马克思、恩格斯把意识形态看作是与世界、与现实相关联的一种存在形式；意识是对世界、对现实的一种反映，反映自然有正确、错误之异，准确、曲解之分，真实、虚假之别；而意识形态就是指其中那些错误的、曲解的、虚假的意识。在全书有一半的出处，马克思、恩格斯是在这一意义上使用"意识形态"概念的。

其二是"**统治意识**"，这是一个迄今为止并未为论者提及、而又是上述

---

① 有的是一个段落中出现多次。

“虚假的意识”所包括不了的含义。就是说，“意识形态”是世界、现实之外的“异在”,不与世界、现实构成反映关系，反而是后者的统治力量。马克思、恩格斯指出：“几乎整个意识形态不是曲解人类史，就是完全撇开人类史。”[①] 这里的“曲解人类史”指的是意识形态的第一种含义，而“撇开人类史”指的就是“统治意识”。相映成趣的是，《德意志意识形态》出现这一概念的段落中也有一半是在这种意义上使用、阐发和批判“意识形态”的。

可以看出，无论是上述哪一层意思，马克思、恩格斯都是作为贬义词来使用“意识形态”的，有的论者把它诠释为中性的“观念的上层建筑”和把握世界的“社会意识形式”的同义语来使用，至少在《德意志意识形态》中是出之无据、于书无证的。

但在后来的《〈政治经济学批判〉序言》中，马克思在重新表述历史唯物主义原理时，又把“意识形态”诠释为各种社会意识形式的总和，这是一个重要的变化。他指出：“必须时刻把下面两者区别开来：一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革，一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的，简言之，意识形态的形式。”[②] 这表明，意识形态已经不仅仅是关于现实的虚假、歪曲的观念或现实之外的存在，还可以指证体现为法律意识、政治观点、艺术形式或哲学形态等意识形式，这些不同形式的社会意识有一个共同点，即它们是被意识到了的现实存在。

更为重要的是，“意识形态”在“马克思之后的马克思主义”的演进过程以至20世纪整个世界发展的总体图景中成为一个影响巨至的理论话语和社会运动，其关涉的范围、具体的含义乃至引发的争议和讨论，更与《德意志意识形态》文本有了很大的差别，远远超越了其原始所指。尤其值得注意的是两种“转向”:一种是从列宁开始，明确将它由一个贬义词变为中性词，指称每个阶级都具有的反映其基本利益的政治意识。另一种是在西方

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第519页。

② 马克思：《〈政治经济学批判〉序言》,《马克思恩格斯文集》第2卷，人民出版社2009年版，第592页。

马克思主义那里，这一概念开始泛化，既是政治概念，更扩展为一般的思想文化概念，如福山和丹尼尔·贝尔所说的“意识形态的终结”就是一个政治判断，而德里达则把它诠释为“在场的形而上学”，福柯强调的是“权力”，曼海姆则指称所有的社会知识，等等。而在后现代主义者那里，“意识形态”主要统指有待解构的、束缚人、压制人的传统的思维方式、习惯或特权。可以说，不同使用者赋予它不同的蕴涵。只有真正甄别清楚同一概念的这些不同含义，我们才能分辨冠以“马克思主义意识形态理论”之名的形形色色的理论创构和实践指称与马克思、恩格斯原始思想之间的真实关系，也才能明白《德意志意识形态》以很长的篇幅剖析的意识形态成为“虚假意识”和“观念异化”的根源与表现、并且具体提出的“消灭意识形态”、“摆脱意识形态的束缚”、“跳出意识形态窠臼”的途径，这些与当代的“意识形态症结终结”、“意识形态之争”是不是一回事。

（二）“消灭哲学”含义辨正

与强烈质疑“意识形态”的虚假性相关联，在《德意志意识形态》中多次出现过“消灭哲学”的说法，这到底是什么意思呢？马克思“新哲学”的哲学观是一种“哲学终结论”、马克思是一个“哲学终结论者”吗？《德意志意识形态》中的这种说法是对响彻20世纪西方哲学进程的那个响亮的口号的回应吗？

仔细研究文本，可以发现，一方面，马克思、恩格斯在《德意志意识形态》中确实多次说过“取消哲学”、“消灭哲学”、“哲学应当受到谴责”、“需要‘把哲学搁置在一旁’，需要跳出哲学的小圈子并作为一个普通的人去研究现实”之类的话，但就是在同一文本中，他们同样也表达过对哲学及其功能许多正面的见解，诸如要“用**哲学的观点**来考察这种发展”①、“1842年可算是德国自由主义最光辉的时期，因为当时哲学参与了政治”②、

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第570页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第109页。

“关于现实的普通观念完全应该获得自己的哲学表达”[①]、“由于‘两极的对立’，我们才能有这种深刻的理解。”[②] 后一类说法自然会使我们联想到马克思在其他著述中对哲学肯定的看法，诸如：“没有哲学我就不能前进”[③]、“哲学的实践本身是理论的。正是批判根据本质来衡量个别的存在，根据观念来衡量特殊的现实”[④]、“任何真正的哲学都是自己时代精神的精华”，是“文化的活的灵魂”[⑤]、宗教是“来世的智慧”，而哲学是“人世的智慧”[⑥]、哲学是人的“解放的头脑”[⑦]、哲学“用它所专有的方式掌握世界”[⑧] 等观点。

那么，表面看来互相矛盾的这些观点、意旨怎么得到协调、怎么能解释得一致呢？我们知道，一个哲学命题或哲学论断如果不还原为它原初的特定语境，是不能准确地把握它的内涵与意义的；单纯从马克思的文本中抽象出一句话，把马克思不同时期、不同语境中的论断不加分析地直接引用，结果并没有呈现马克思本人思想的真实面貌和原初状态，相反会曲解其本来的意思。认真分析原意，我们不难明白，《德意志意识形态》中所说的“取消哲学”、“终结哲学”等观点，只是取消或终结哲学的特定形态，比如以观念构建世界的德国青年黑格尔派哲学，并不是排斥哲学在社会有机体系统和社会意识结构中可以有一席之地，不要哲学了。这与现当代西方哲学中流行的“哲学终结论”具有本质意义上的差别。

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第198页。

② 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第570页。

③ 马克思：《给父亲的信（1837年11月10—11日）》，《马克思恩格斯全集》第40卷，人民出版社1960年版，第13页。

④ 马克思：《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》，《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第75页。

⑤ 马克思：《〈科隆日报〉第179号的社论》，《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第220页。

⑥ 马克思：《〈科隆日报〉第179号的社论》，《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第223页。

⑦ 马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第18页。

⑧ 马克思：《〈1857—1858年经济学手稿〉导言》，《马克思恩格斯文集》第8卷，人民出版社2009年版，第25页。

首先，马克思不是一个激烈的反传统主义者。马克思哲学虽然是哲学史上一个重要性变革，但这种变革包含了对传统哲学的继承和超越。在其一系列著述中，马克思极其详尽地评述了源自古希腊直至他同时代的全部哲学历程，梳理其思想与德国古典哲学的关系在其文本中更占有不小的比例，密切关注当时的社会发展与实践之外，传统哲学成了他思想建构的重要源头和起点，比如，作为马克思最初登上德国思想论坛的亮相之作的博士论文，给予其思想深刻启迪的就是古希腊晚期哲学，他对“自我意识”的论证、对自由与“定在”的思考、对“哲学与现实世界”关系的阐释等明显受到了哲学史上那些大思想家们的深刻影响，而其整个思想走上“独立发展的道路”的每一进程是基于对实践的深刻体察和全部思想史的运思而展开的建构，可以说他的哲学思想是传统哲学的新的发展和人类思维新的成果。

其次，马克思哲学是一种辩证哲学。特别是在对社会历史领域的复杂现象进行诠释的时候，马克思主义实践论基础上的唯物论与辩证法相统一的哲学方法发挥了其他哲学派别无可比拟的有效性。人类社会是由许许多多按自己的主观意愿行事的人所构成的，它的发展规律和趋势深藏在无数意见、计划、情绪、意志、愿望之中或之后，摆在人们目前的迫切任务是游过这些意见、计划等构成的汪洋大海而达到彼岸。面对复杂的社会历史，马克思提出劳动实践以及生产力、生产关系、经济基础、上层建筑、社会存在、社会意识以及社会革命等概念，真实地从理论上再现了各种社会现象之间的内在联系，揭示了社会生活发展、变化的原因、途径、趋向，使得纷繁复杂的社会生活显现出井然的秩序。这是迄今为止历史观上最重要的变革。

最后，马克思主义哲学也不是相对主义哲学。从逻辑上看，相对主义是一种自我否定的、从而在事实上也是不可能的学说。哲学作为理论体系是以哲学层次的概念、范畴系统向人们提供包括人的活动在内的世界图景。尽管不同时代的哲学家对理论体系的态度不同，有的精心构建逻辑框架，有的零星阐发思想，有的则对体系不以为然，然而无论哪种情况，只要是一个成熟的哲学家、一套成熟的哲学思想，它包括的就不仅仅是某一个单纯的见解，而是在对人与世界关系的众多方面的看法上贯彻了相同的原则，从而表现出思想的完整性、明确性与一致性。马克思正是通过《神圣家族》、《关于费尔巴哈的提纲》、《德意志意识形态》等表达了其“新哲学”的构架，而他

的《资本论》更是构建了一个被称为“‘大写’的《资本论》的逻辑”。

再看“哲学终结论”。虽然自哲学产生之日起，对哲学的责难、非议就一直不断，但系统的“哲学终结论”是在20世纪才形成的。维特根斯坦、海德格尔特别是罗蒂是这种观点的主要代表。综观他们的看法，可以说，与马克思主义对待哲学的态度完全不同，其突出的特征：第一，对传统哲学的全盘否定。“哲学终结论”者普遍认为，近代以来西方文化中科学技术突飞猛进，哲学却在老问题上踏步不前，科学的进步和繁荣与哲学的滞后与深受冷落形成十分强烈的反差；科学的巨大成功给人们带来了丰赡的物质财富，而在哲学上追求万物的本原、知识的确定性方面却毫无结果。据此，他们认为造成这种状况的根源就在于传统哲学的根本性谬识，因此建构新的思维方式必须从“粉碎传统哲学梦幻”开始。这种思路使他们对传统哲学持激烈的批判态度。第二，强烈的反本质主义意向和相对主义特征。奠基于传统哲学与本质主义废墟之上的“后哲学文化”是一种无标准、无主宰、无体系的文化。哲学在整个文化结构中的地位、功能较以往也必将发生很大的变化。如果说过去哲学在文化体系中独具文化之王的地位，文化其他部门都以它为基础或方法论原则；那么现在这样的时代结束了，一切理论与学说都应占有一席之地，而且彼此之间并无高低之分、对错之别，谁也不具有真理的绝对占有权，一切都是相对的。这样的情形下哲学就被消解了。

《德意志意识形态》所说的“消灭哲学”与上述思路能是一致的么？我们注意到，近年学术界在对马克思文本与思想的“重读”和“重释”中，有一个引人注目的研究路向，是把马克思的哲学思想放在西方现当代哲学的总体图景中，通过与其他思想、流派、思潮的比照，来凸现其特征、价值和意义。应该说，这是一个很有特点和学术前景的研究领域。然而，任何研究如果不明了其中的界域与限制，不把握客观性原则与科学性标准，不仅达不到应有的深度和高度，甚至会损害这种研究本身。把马克思的哲学观诠释为一种“哲学终结论”，把马克思说成是一个“哲学终结论者”，就是这种研究方式的最明显的表现。

（三）社会结构的整体把握

社会是马克思倾力研究的最重要的领域之一。《德意志意识形态》确

认，社会既不是充满神秘色彩无可把握的存在，也不是可以任意幻想和虚构的王国，它有前提、有结构、有过程，可以为认识者所把握。然而关于这一社会整体构架的理论建构和表述有一个过程，虽然在《德意志意识形态》中业已开始，但只有在马克思经过艰苦的政治经济学的研究和资本批判之后才逐步完善起来。我们可以把《德意志意识形态》中的论述与《〈政治经济学批判〉序言》进行比较：

"从直接生活的物质生产出发阐述现实的生产过程，把同这种生产方式相联系的、它所产生的交往形式即各个不同阶段上的市民社会理解为整个历史的基础，从市民社会作为国家的活动描述市民社会，同时从市民社会出发阐明意识的所有各种不同理论的产物和形式，如宗教、哲学、道德等等，而且追溯它们产生的过程。这样做当然能够完整地描述事物了（因而也能够描述事物的这些不同方面之间的相互作用）。"①

而到1859年，马克思写道："人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系，即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形式与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。"② 这里，马克思从发生学的角度阐述了社会结构所包括的内容，认为同一定的物质生产力相适合的生产关系的总和构成社会的经济结构，竖立其上的有法律的和政治的上层建筑，还有与之相适应的社会意识形式。马克思还明确指出，物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程，人们的社会存在决定人们的意识。

后来，马克思更把社会看作是一个由多种要素构成的活的有机体，在《资本论》1867年第一版序言中，他指出："现在的社会不是坚实的结晶体，

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第544页。

② 马克思：《〈政治经济学批判〉序言》,《马克思恩格斯文集》第2卷，人民出版社2009年版，第591页。

而是一个能够变化并且经常处于变化过程中的有机体。”[①] 这就更清楚地表明，社会是具有社会性的人的社会，社会生活在其现实性上的本质是实践的。因而，对于社会有机体的考察，应该从作为主体的人及其社会实践出发。社会有机体包括社会生活中的一切要素，其表现形态是复杂多样的，既要从动态上把握其形成、变化的整体性，又要从静态上把握其内在的结构层次和辩证联系。

更为重要的是，在《德意志意识形态》之后马克思更建构起完整的“社会认识论”。《资本论》所要研究的，“是资本主义生产方式以及和它相适应的生产关系和交换关系”[②]，而为了达到这一目的，马克思可以说处心积虑，煞费苦心，用心良苦！他尝试并最终概括、提炼出可以上升到“历史哲学”高度的诸多社会认识方式、方法，诸如“普照光方法”、“从后思索方法”、“人体解剖方法”、“抽象—具体方法”等等。马克思注意到，“在一切社会形式中都有一种一定的生产决定其他一切生产的地位和影响，因而它的关系也决定其他一切关系的地位和影响。这是一种普照的光，它掩盖了一切其他色彩，改变着它们的特点。这是一种特殊的以太，它决定着它里面显露出来的一切存在的比重。”[③] 更进一步说，“对人类生活形式的思索，从而对这些形式的科学分析，总是采取同实际发展相反的道路。这种思索是从事后开始的，就是说，是从发展过程的完成的结果开始的。”[④] 他还指出，“人体解剖对于猴体解剖是一把钥匙。反过来说，低等动物身上表露的高等动物的征兆，只有在高等动物本身已被认识之后才能理解。因此，资产阶级经济为古代经济等等提供了钥匙。”[⑤] 特别是由于“资产阶级社会是最发达的和最多样性的历史的生产组织。因此，那些表现它的各种关系的范畴以及对于

① 马克思：《〈资本论〉第一版序言》,《马克思恩格斯文集》第5卷，人民出版社2009年版，第10—13页。

② 马克思：《〈资本论〉第一版序言》,《马克思恩格斯文集》第5卷，人民出版社2009年版，第8页。

③ 马克思：《〈1857—1858年经济学手稿〉导言》,《马克思恩格斯文集》第8卷，人民出版社2009年版，第31页。

④ 马克思：《资本论》,《马克思恩格斯文集》第5卷，人民出版社2009年版，第93页。

⑤ 马克思：《〈1857—1858年经济学手稿〉导言》,《马克思恩格斯文集》第8卷，人民出版社2009年版，第29页。

它的结构的理解，同时也能使我们透视一切已经覆灭的社会形式的结构和生产关系。”① 为此，他认为“分析经济形式，既不能用显微镜，也不能用化学试剂。二者都必须用抽象力来代替。”② 可以说，这些方式、方法是马克思“新哲学”认识论最重要的内容，大大超越了《德意志意识形态》的水准。

此外，诸如生产力、物质生产、生活资料、生产关系、社会意识、交往、分工等概念在《德意志意识形态》中都出现了并且有不同程度的阐释，但其科学内涵也是在《资本论》及其手稿中才逐步丰富、完善起来的。

（四）资本批判与“共产主义”建构

从理论形态看，诚如列宁所指出的：“马克思的哲学和政治经济学结成了一个完整的唯物主义世界观。”③ 而从思想发展的进程看，马克思主义哲学的探索、建构过程也是与马克思的政治经济学研究紧密相连的。因此，要全面考察马克思主义哲学的发展，不仅要研究马克思主义哲学著作，还要研究马克思主义政治经济学著作；不仅要研究马克思主义哲学的演进，还要研究马克思主义政治经济学的发展。也就是说，只有深入研究马克思政治经济学批判中的哲学思想，才能更加客观而全面地理解和把握马克思主义哲学。

与《德意志意识形态》的写作意旨有关，更受当时马克思、恩格斯的政治经济学研究尚处于起步阶段的影响，这一著述对现代资本的透视，尤其是政治经济学的讨论还远远没有达到《资本论》的水准。尽管在本书中，我深入挖掘了过去没有引起研究者关注的这一著述中关于地产的析分、地役权的赎买、大地产对小地产的吞并、私有财产、国家与法的关系等问题的讨论，阐释了他们对“作为资产阶级社会的社会”症结及其成因的理解；但当我们把视野转换到《资本论》及其手稿的时候，就会发现，马克思对“资本的本性”与资本主义条件下产生的商品拜物教、货币拜物教和资本拜

---

① 马克思：《〈1857—1858年经济学手稿〉导言》，《马克思恩格斯文集》第8卷，人民出版社2009年版，第29页。

② 马克思：《〈资本论〉第一版序言》，《马克思恩格斯文集》第5卷，人民出版社2009年版，第8页。

③ 列宁：《又一次消灭社会主义》，《列宁全集》第25卷，人民出版社1988年版，第39页。

物教的分析，对资本逻辑的揭示，远远超出了《德意志意识形态》的视野，同时《德意志意识形态》中的哲学思想也随之获得很大的提升。

作为现代意义上的资本一经诞生，就成为决定和影响人类政治、经济、文化、道德、宗教乃至一般社会生活等众多方面最深刻、最强大的力量。在《资本论》中，马克思把资本当作一个富有生命的有机整体来分析和把握，他以深邃的哲学眼光洞察“资本的本性”,透彻地分析资本主义社会“拜物教”的实质。资本有无限追求剩余价值的趋势，它需要通过不断的运动实现自身的增殖，但又受到流通的限制，造成在资本主义条件下不可克服的内在矛盾。资本在无限的运动过程中，外在表现为物、物与物的关系，但本质是复杂的社会关系，是一种内在的包含着主观欲望的社会有机体的运动过程。必然结果是，在无限的“致富欲”的推动下，人们创造了巨大的物质财富，反而成为物的奴隶，被物所支配，产生了资本主义“拜物教”。

在《资本论》中，马克思更深刻地揭示了资本主义社会“拜物教”的秘密。“拜物教”是指人们把某种物当作神来崇拜的一种宗教迷信。在古代社会，由于人们实践水平的限制，缺乏科学知识，对于许多自然现象无法理解，从而把某些自然物神化，赋予它们以超自然的、支配人的命运的力量，把它们当作神来崇拜。在以私有制为基础的商品生产条件下，特别是在资本主义社会中，同样存在类似的拜物教观念，这就是商品拜物教、货币拜物教和资本拜物教。《德意志意识形态》中也论述过“观念异化”、“思维绝技”和“教阶制”等问题，但与此相比，显然是太过抽象了。

马克思剖析资本及资本的逻辑，论证共产主义的必要性和可能性，其根本宗旨在于人，在于“人的全面发展”。表面看来，《资本论》探讨的是商品生产、商品流通和总过程的各种形式，探讨的是物质、利益、财富、阶级和所有制等问题，但贯穿这些方面的价值归旨是“现实的个人”的处境及其未来，是“实践的人和人的实践”,是“人与人的关系”。即如哲学中反复讨论的“时间”,过去我们一直把它看作是世界的存在方式，是一种可以度量的、匀速流逝的、物理状态的间隔，然而在《资本论》看来，哲学意义上的“时间”与自然时间是有区别的，它离不开人、人的活动和人的感受，衡量这一层面的时间的不是物理的尺度，而是社会的尺度、资本的尺度、人的尺度，时间成为人类发展的空间。用马克思的话说，“**时间**实际上是人的

积极存在，它不仅是人的生命的尺度，而且是人的发展的空间。”[①] 这些无疑都大大丰富了《德意志意识形态》中的思想。

分析资本主义社会生产方式及其运动，揭示其历史必然性和不合理性，目的是为了创建一个超越资本主义的社会主义和共产主义社会。在《德意志意识形态》中，马克思、恩格斯和赫斯通过对“真正的社会主义者”及其著述的批判，表达了他们当时对共产主义的哲学基础、实现途径和未来途径的理解，但这显然还是比较初步的。

概括地看，马克思、恩格斯一生对社会主义理论的探索和建构是通过两种位移的合力来完成的，一是前文已经指出的通过《资本论》及其手稿所实现的政治经济学研究和资本批判，二是与其他形形色色的社会主义思潮的辨析和论争。这一工作在《德意志意识形态》之前就已经开始，之后更没有间断过。我们可以在其著述中至少找到对诸如乌托邦社会主义、平均共产主义、空想社会主义、空想共产主义、封建社会主义、基督教社会主义、工场社会主义、无政府社会主义、国家社会主义、议会社会主义、费边社会主义等等各种社会主义派别及其代表人物的深入研究和评论，这些派别与“真正的社会主义”既有某种程度的一致性，但彼此之间差异也很大，而马克思、恩格斯通过对各个派别的辨析和批判，也在不断地检视、证实、修正、丰富和发展其对社会主义、共产主义的理解。只有放在这些理论纠葛和社会运动中，才能更加客观地理解和评价《德意志意识形态》中的共产主义思想。

最后，我想指出的是，除了思想史的视角，当代实践也提供了理解和评价《德意志意识形态》的重要参照系，更加凸现出它的当代价值。

时序推进到20世纪80年代末和90年代初，世界社会主义阵营内发生了一系列政治动荡，马克思主义一时间似乎也到了一个生死存亡的时刻，西方资本主义世界中出现了一种普遍乐观的情绪，认为建立一个国际新秩序的时代已经来临，社会主义与资本主义的两极对立行将结束，未来的世界将是资本主义的经济体系以及由之而产生的政治体系和文化体系一统天下，就像

① 马克思：《经济学手稿（1861—1863年）》,《马克思恩格斯全集》第47卷，人民出版社1979年版，第532页。

福山所宣称的，历史的终结行将来临，未来将是自由市场、经济全球化的时代。然而进入21世纪不到十年，一场由西方发达资本主义国家引发的金融危机迅速席卷世界。在全球化的背景下，以资本主义方式推进现代化的国家内部各种痼疾再次呈现。全球霸权、国家间的经济掠夺、利益纷争，再加上在金融海啸中显露出的强权肆虐、危机转嫁、信任缺失、价值颠倒和人性倒退，种种迹象显示，让整个世界重新认识、反思马克思主义的契机正在显现。①

全球化的实质是什么？如今的"全球化"态势仅仅是属于当代突兀生发出来的现象吗？究其实，它是由"资本主义首次开创的世界历史"在当代的延续和发展。因此，《德意志意识形态》、《共产党宣言》和《资本论》对"世界历史"时代现象的描绘及其实质的揭示至今仍未失其效准。资本奔走于全球各地，"开拓了世界市场，使一切国家的生产和消费都成为世界性的了。"②"例如，如果在英国发明了一种机器，它夺走了印度和中国的无数劳动者的饭碗，并引起这些国家的整个生存形式的改变。"③这样，资产阶级就"按照自己的面貌为自己创造出一个世界"④。这个由资产阶级"按自己的面貌为自己创造"的世界必然会出现畸形、扭曲和不平衡发展，世界历史体系的总体结构必然具有"等级森严的性质";全球化时代也并没有改变这种态势，超越这一规律。

最近三十多年来，中国社会的变迁和发展相当引人注目。1978年开始的改革开放在发展理念上的一个巨大转折，就是把中国的现代化纳入世界现代化的潮流中，中国的现代化成为世界现代化的一个组成部分，现代化成为超越具体社会制度和民族、国家界域的人类共同的选择，在目标、准则、方式等方面必须遵循相同的规则。任何选择都意味着必须付出代价。当我们按

① 参看特里·伊格尔顿：《马克思为什么是对的》,新星出版社2011年版。

② 马克思、恩格斯：《共产党宣言》,《马克思恩格斯文集》第2卷，人民出版社2009年版，第35页。

③ 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版，第541页。

④ 马克思、恩格斯：《共产党宣言》,《马克思恩格斯文集》第2卷，人民出版社2009年版，第36页。

照这一思路重新启动现代化的时候，我们发现，现代化在西方已经有三四百年的历史了，这使我们成为现代化进程中的一种典型的“后发外生型”（与“先发内生型”相对）的国家。经过这么多年的发展，中国目前的现代化呈现出一种怎样的局面呢？大部分地区处于“现代化进程中”；有些大的城市依靠特惠条件和自身优势“业已实现现代化”；在一些知识分子中又弥漫着“后现代”情绪，甚至转向了所谓“后现代之后”，然而占中国人群体大多数的农民很多处于“前现代”的水准；有的地区才刚刚开始“启动现代化”；而从历史上看，中国又发生过“现代化的中断”。所有这些在西方资本主义国家以历时态经历过的不同阶段，共时态地出现在当代中国，使中国的现代化实际上走上了一条无先例可循、充满诱惑又布满陷阱的道路。显然，按照西方资本主义的现代化理论和现代性观念很难整合这些复杂的情况和因素，我们又不能听任盲目的力量自发地发挥作用，而需要建构有自己特色的现代化观念和理论。

按照我的理解，指导当代中国发展的“中国特色社会主义”绝不能仅仅限于提出一些具体的路线、方针和策略，更应当是一种思想体系、基础理论的建树；而对它所具有的“世界意义”的阐发，则必须借助对经典马克思主义的深刻理解和当代全球化态势的准确把握。中国特色的社会主义是当代中国的马克思主义，但我遗憾地看到，很多人谈论的却是“没有马克思的马克思主义”，这是多么反常的现象啊！在这种情况下，强调重新阅读和研究像《德意志意识形态》这样的著述，虽然不能指望从中找到解决当代具体问题的具体方案，但对照马克思、恩格斯当年的思考来反思目前中国与世界的状况，将使我们大受裨益、深获启迪。

据说，这是一个“反崇高”的时代，已经不再时兴作“豪言壮语”了。但将《德意志意识形态》置于世界思想史、哲学史演进的总进程予以观照的时候，我仍然不得不说：它是一场“壮丽的日出”；而当代实践和社会发展也将再次证实那种卓越的判断：“它仍然是我们时代的哲学：它是不可超越的，因为产生它的情势还没有被超越。”[1]

---

① 萨特：《辩证理性批判》，安徽文艺出版社 1998 年版，第 28 页。

参 考 文 献

一、《德意志意识形态》主要的版本

1. 梁赞诺夫版（Marx-Engels-Archiv. Zeitschrift des Marx-Engels-Instituts in Moskau, hrsg. von D. Rjazanov, Bd. 1, Frankfurt \ Moskau, 1926；南京大学出版社 2008 年版）

2. 阿多拉茨基版（Karl Marx \ Friedrich Engels historisch-kritische Gesamtausgabe, под редакцией В. Адораского, Bd. 5, 1932；Сочинения К. Маркса и Ф. Энгельса. том3, Государствнное издательство политической литературы, 1955；Werke Karl Marx \ Friedrich Engels, Bd. 3, Dietz verlag, Berlin, 1958；《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版；《马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社 1972 年版）

3. 巴加图利亚版（Г. А. Багатурия: "Тезисы о Фейербахе" и "Немецкая идеология", Научноинформацинный бюллетень Сектора произведений К. Маркса и Ф. Энгельса, Москва, 1965）

4. 新德文版（Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1966；《费尔巴哈》，人民出版社 1988 年版；《德意志意识形态》单行本，人民出版社 1995 年版；《马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社 1995 年版；《马克思恩格斯文集》第 1 卷，人民出版社 2009 年版）

5. MEGA^2 试编本（Marx-Engels Gesamtausgabe, Probe-band, 1972）

6. 广松涉版（《新编辑版〈德意志意识形态〉》，日本河出新房新社 1974 年版；南京大学出版社 2005 年版）

7. 英文版（Collected Works Karl Marx \ Friederich Engels, Volume 5,

1976)

8. MEGA² 先行版（Vorabpublikation aus Band 5 der Ersten Abteilung der MEGA②，Marx-Engels Jahrbuch，Akademie Verlag GmbH，Berlin，2004)

9. 涩谷正版(《草稿完全复原版〈德意志意识形态〉》,新日本出版社1998年版)

二、《德意志意识形态》的批判对象

1. Bruno Bauer: Charakteristik Ludwig Feuerbachs, Wigand's Viertel jahrsschrift, Bd. 3, 1845.

2. Max Stirner: Der Einzige und sein Eigentum, Leipzig, 1842. \ Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1972. \ 商务印书馆1989、1997年版。

3. Max Stirner: Recensenten Stirenr, Wigand's Vierteljahrsschrift, Bd. 3, 1845. \ Inge Taubert: Die Kritik der nachhegelschen Philosophie. Zur Entstehungsgeschichte des Bandes der Deutschen Ideologie von Marx und Engels, Schriften aus dem Karl-Marx-Haus, Nr. 43, Trier, 1990.

4. 费尔巴哈:《未来哲学原理》、《改革哲学的必要性》、《关于哲学改造的临时纲要》、《论"哲学的开端"》、《黑格尔哲学的批判》、《基督教的实质》,《费尔巴哈哲学著作选集》,商务印书馆1984年版。

5. Herman Semmig: Communismus, Socialismus, Humanismus, Rheinische Jahrbucher Zur gesellschaft Lichen Reform, Nr. 1, Darmstadt, 1845.

6. Rudolph Matthäi: Socialistische Bausteine, Rheinische Jahrbucher Zur gesellschaft Lichen Reform, Nr. 1, Darmstadt, 1845.

7. Karl Grün: Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien, Darmstadt, 1845.

8. Loren Stein: Der Socialismus und Communismus des Heutigen Frankreichs, Leipzig, 1842.

9. 圣西门:《实业家问答》、《一个日内瓦居民给当代人的信》,《圣西门选集》,商务印书馆1979年版。

10. 巴札尔、安凡丹、罗德里格:《圣西门学说释义》,商务印书馆2009年版。

11. 傅立叶:《几种普遍命运路线的说明》、《经济的新世界或符合本性

的协作的行为方式》,《傅立叶选集》,商务印书馆 1964 年版。

12. Charles Fourier: Théorie des quatre mouvements et destinérales, Paris, 1841.

13. Etienne Cabet: Voyage en Icarie, roman philosophi que et social, Paris, 1842.

14. Georg Kuhlmann: Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. Verkü Rndigung, Genf, 1845.

15. Hermann Kriege: An die Frauen \ Antwort an Sollta \ Was wir wollen \ An Harro Harring \ Was ist das Porletart \ Andereas Dietsch \ Antwort an Conze \ Frühling, Der Volke-Tribun, 1846, in: Der bund der Kommunisten dokumente und Materrialien, Band Ⅰ, Dietz verlag Berlin, 1972.

16. Karl Beck: Lieder vom armen Mann, Leipzig, 1846.

17. Karl Grün: Über Goethe vom menschlichen Standpunkte, Darm stadt, 1846.

三、与《德意志意识形态》相关的文献

（一）著述

马克思:

1. 《青年在选择职业时的考虑》

2. 《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》

3. 《评普鲁士最近的书报检查令》

4. 《关于林木盗窃法的辩论》

5. 《摩泽尔记者的辩护》

6. 《〈科隆日报〉第 179 号的社论》

7. 《共产主义和奥格斯堡〈总汇报〉》

以上见《马克思恩格斯全集》第 1 卷，人民出版社 1995 年版

8. 《黑格尔法哲学批判》,《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 2002 年版

9. 《论犹太人问题》

10. 《〈黑格尔法哲学批判〉导言》

11. 《1844 年经济学哲学手稿》

以上见《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版

12.《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》

13.《评弗里德里希·李斯特的著作〈政治经济学的国民体系〉》

以上见《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版

14.《驳卡尔·格律恩》,《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1958年版

15.《关于费尔巴哈的提纲》

16.《哲学的贫困》

以上见《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版

17.《1857—1858年经济学手稿》,《马克思恩格斯全集》第30、31卷，人民出版社1995年版

18.《〈政治经济学批判〉序言》,《马克思恩格斯文集》第2卷，人民出版社2009年版

19.《资本论（第1卷）》,《马克思恩格斯文集》第5卷，人民出版社2009年版

恩格斯：

20.《卡尔·倍克》

21.《恩斯特·莫里茨·阿恩特》

22.《北德意志自由主义和南德意志自由主义》

23.《时代倒退的征兆》

24.《评亚历山大·荣克的〈德国现代文学讲义〉》

25.《谢林和启示》

26.《谢林论黑格尔》

27.《谢林——基督教哲学家，或世俗智慧变为上帝智慧》

以上见《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社2005年版

28.《英国工人阶级状况》,《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社2009年版

29.《傅立叶论商业的片段》,《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社1979年版

30.《诗歌和散文中的德国社会主义》,《马克思恩格斯全集》第4卷，

人民出版社 1958 年版

31. 《“真正的社会主义者”》,《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1960 年版

32. 《反杜林论》

33. 《自然辩证法》

以上见《马克思恩格斯文集》第 9 卷，人民出版社 2009 年版

34. 《在马克思墓前的讲话》,《马克思恩格斯文集》第 3 卷，人民出版社 2009 年版

35. 《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》,《马克思恩格斯文集》第 4 卷，人民出版社 2009 年版

赫斯：

36. Die Heilige Geschichte der Menschheit. in: Moses Heß. philosophische und sozialische Schriften. 1837–1850. Berlin, 1961.

37. Über das Geldwesen. in: Moses Heß. philosophische und sozialische Schriften. 1837–1850. Berlin, 1980.

马克思、恩格斯：

38. 《神圣家族》,《马克思恩格斯文集》第 1 卷，人民出版社 2009 年版

39. 《对布鲁诺·鲍威尔反批评的回答》,《马克思恩格斯全集》第 42 卷，人民出版社 2009 年版

40. 《反克利盖的通告》,《马克思恩格斯全集》第 4 卷，人民出版社 1958 年版

41. 《共产党宣言》,《马克思恩格斯文集》第 2 卷，人民出版社 2009 年版

（二）书信

马克思：

1. 《致亨利希·马克思的信（1837 年 11 月 10—11 日）》,《马克思恩格斯全集》第 40 卷，人民出版社 1982 年版

2. 《致阿尔诺德·卢格信（1843 年 5 月）》,《马克思恩格斯全集》第 1 卷，人民出版社 1956 年版

3. 《致阿尔诺德·卢格信（1843 年 9 月）》,《马克思恩格斯文集》第 10

卷，人民出版社 2009 年版

4.《致阿尔诺德·卢格信（1842 年 11 月 30 日）》,《马克思恩格斯选集》第 4 卷，人民出版社 1995 年版

5.《致达哥贝尔特·奥本海姆信（1842 年 8 月 25 日）》

6.《致亨利希·伯恩施太因信（1844 年 12 月）》

7.《致赫斯信（1846 年 7 月 28 日）》

8.《致卡·威·列斯凯信（1846 年 8 月 1 日）》

9.《致费尔巴哈信（1844 年 8 月 11 日）》

10.《致约瑟夫·魏德迈信（1846 年 5 月 14 日）》

11.《致阿·卢格信（1843 年 3 月 13 日）》

以上见《马克思恩格斯全集》第 27 卷，人民出版社 1972 年版

12.《致帕维尔·瓦西里耶维奇·安年科夫信》,《马克思恩格斯文集》第 10 卷，人民出版社 2009 年版

恩格斯：

13.《致马克思信（1845 年 3 月 17 日）》

14.《致阿尔诺德·卢格信（1842 年 6 月 15 日）》

15.《致马克思的信（1844 年 11 月 19 日）》

16.《致马克思信（1845 年 1 月 20 日）》

17.《致马克思信（1846 年 8 月 19 日）》

18.《致马克思信（1847 年 1 月 15 日）》

以上见《马克思恩格斯全集》第 27 卷，人民出版社 1972 年版

19.《致伯恩施坦信（1883 年 6 月 12—13 日）》

20.《致伯恩施坦信（1883 年 6 月 22 日）》

21.《致伯恩施坦信（1883 年 8 月 27 日）》

以上见《马克思恩格斯全集》第 36 卷，人民出版社 1974 年版

22.《致信考茨基（1886 年 3 月 15 日）》,《马克思恩格斯全集》第 37 卷，人民出版社 1972 年版

23.《致弗里德里希·格雷培信（1840 年 1 月 21 日）》,《马克思恩格斯全集》第 41 卷，人民出版社 1982 年版

赫斯：

24. An Berthold Auerbach (1841 September 2), in: Marx-Engels Gesamtausgabe I \ 1. Dietz verlag Berlin, 1929.

25. An Karl Marx (1846 July 18), in: Moses Hess. Briefwechsel. S-Gravenhage, 1959.

其他人：

26. Ignaz Bürgers an Karl Marx (1846 Februar 10), in: Karl Marx \ Friedrich Engels Gesamtausgabe, Ⅲ \ 1, Dietz verlag Berlin, 1975.

27. Roland Daniels an Karl Marx (1846 März 7), in: Karl Marx \ Friedrich Engels Gesamtausgabe, Ⅲ \ 1, Dietz verlag Berlin, 1975.

28. George Julian an Friedrich Engels (1846 März 30), in: Karl Marx \ Friedrich Engels Gesamtausgabe, Ⅲ \ 1, Dietz verlag Berlin, 1975.

29. Wolfgang Müllller an Julius Meyer (1846 März 28), in: Zeitggenossen von Marx und Engels. gewählte Briefe aus den Jahren 1844 bis 1852, Assen-Amsterdam, 1975.

30. Karl Ludwig Bernays an Karl Marx (1846 April 7), in: Karl Marx \ Friedrich Engels Gesamtausgabe, Ⅲ \ 1, Dietz verlag Berlin, 1975.

（三）《德意志意识形态》文献学研究著述

1. Bernstein: Marx und der"Wahre" Sozialismus, in: Die Neue Zeit, 14 \ 2, Stuttgart, 1895–1896.

2. Gustav Mayer: Friedrich Engels. Eine Biographie. Bd. 1: Friedrich Engels in senner Frühzeit. 1820 bis 1815, Berlin, 1920.

3. Der Internationalen Marx-Engels-Stiftung Amsterdam [hrsg.]: Editionsrichtlinien der Marx-Engels-Gesamtausgabe, Berlin, 1993.

4. Inge Taubert: Manuskripte und Drucke der "Deutschen Ideologie" (November 1845 bis Juni 1846). Probleme und Ergebnisse, in: MEGA Studien, 1997/2.

5. Inge Taubert: Die Kritik der nachhegelschen Philosophie. Zur Entstehungsgeschichte des Bandes der Deutschen Ideologie von Marx und Engels, Schriften aus dem Karl-Marx-Haus, Nr. 43, Trier, 1990.

6. Inge Taubert: Die Französische Revolution im Prisma der Polemik von Karl Marx und Friedrich Engels mit Max Stirner, in: Schriften aus dem Karl-Marx-Haus, Nr. 43, Trier, 1990.

7. Inge Taubert: Die Überlieferungsgeschichte der Manuskripte der "Deutschen Ideologie" und die Erstveröffentlichungen in der Originalsprache, in: MEGA Studien, 1997/2.

8. Inge Taubert, Hans Pelger, Jacques Grandjonc: Die Konstituion von MEGA² I/5 "Karl Marx, Friedrich Engels, Moses Hess: Die deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke (November 1845 bis Juni 1846)", in: MEGA Studien, 1997/2.

9. Helmut Elsner: Über die Arbeit der "Deutschen Ideologie" am Karl-Marx-Haus in Trier.

10. Jürgen Rojahn: Aus der Frühzeit der Marx-Engels-Forschung: Rjazanovs Studien in den Jahren 1907 – 1917 im Licht seiner Briefwechsel im IISG, in: MEGA-Studien, 1996 \ 1.

11. Dieter Deichsel: Die Kritik Karl Grüns. Zur Entstehung und Überlieferung von Teil Ⅳ des zweiten Bandes der "Deutschen Ideologie", in: MEGA Studien, 1997/2.

12. Jakow Rokitjanski: Zur Geschichte der Beziehungen von Karl Marx und Friedrich Engels zu Moses Hess in Brüssel 1845 \ 1846, in: Marx-Engels-Jahrbuch, Dietz verlag Berlin, 1986.

13. Г. А. Багатурия: Из опыта изучения рукописного наследства К. Маркса и Ф. Энгельса. Реконструкця первой главы "Немецкой идеологии", Источниковедение, Москва, 1969.

14. Г. Д. Голвина: К истории создания и первоначальных планов публикации рукописей "Немецком идеологии" К. Маркса и Ф. Энгелъса. из Страницы истории Марксизма и междаународного рабочего движения в XIX. веке, ч. 1, Москва, 1979.

15. Edmund Silberner: Moses Hess. Geschichte seines Lebens, Leiden, 1966.

16. Wolfgang Mönke：Über die Mitarbeit von Moses Hess an der "Deutschen Ideologie",in：Annali，Anno sesto，1963.

17. Zwi Rosen：Moses Hess und Karl Marx. Ein Beitrag zur Entstehung der Marhschen Theorie. Hamburger Beiträge zur Sozial-und Zeitgeschte，Bd. 18，Hamburg，1983.

18. David McLellan（editor）：Marx：The First Hundred Years，London：Pinter，1983.

19. 广松涉：《〈德意志意识形态〉编辑上的问题》,《广松涉全集》第8卷，岩波书店1997年版

20. 涩谷正：《〈德意志意识形态〉的编辑问题和〈费尔巴哈〉章的成立》,《草稿完全复原版〈德意志意识形态〉》(别卷·注释题解篇)，新日本出版社1998年版

21. 郑文吉：《对"〈德意志意识形态〉的结构"专家会议（特利尔，1996年10月24—26日）材料的几点说明》,《韩国政治学评论》第30年卷第4期，汉城，1996年版

22. 顾锦屏、柴方国：《国外学者关于〈德意志意识形态〉版本研究的新成果》

23. 金海民：《〈德意志意识形态〉与〈唯一者及其所有物〉》

24. 侯才：《〈德意志意识形态〉第一章文稿结构的重建》

以上见北京大学马克思主义文献研究中心编：《马克思主义与全球化——〈德意志意识形态〉的当代阐释》,北京大学出版社2003年版

25. 王东：《马克思学新奠基——马克思哲学新解读的方法论导言》,北京大学出版社2006年版

26. 安启念：《〈1844年经济学哲学手稿〉笔记本Ⅱ基本内容及全书文本结构研究》,《马克思主义与现实》2008年第1期

27. 张一兵：《文献学语境中的广义历史唯物主义原初理论平台——广松涉版〈德意志意识形态〉代译序》,南京大学出版社2005年版

28. 魏小萍：《探求马克思——〈德意志意识形态〉原文文本的解读与分析》,人民出版社2010年版

29. 韩立新主编：《新版〈德意志意识形态〉研究》,中国人民大学出版

社2008年版

30. 鲁克俭:《“马克思文本解读”研究不能无视版本研究的新成果——评张一兵〈文献学语境中的《德意志意识形态》代译序〉》,《马克思主义与现实》2006年第1期

四、其他文献

1. 黑格尔:《历史哲学》,上海书店出版社1999年版

2. 黑格尔:《精神现象学》,商务印书馆1979年版

3. 歌德:《浮士德》

4. 歌德:《威廉·麦斯特的学习时代》

5. 歌德:《威廉·麦斯特漫游时代》两部

6. 歌德:《少年维特之烦恼》

7. 歌德:《亲和力》

8. 歌德:《诗与真》

以上见《歌德文集》,人民文学出版社1999年版

9. 列宁:《马克思学说的命运》,《列宁选集》第2卷,人民出版社1995年版

10. 列宁:《弗里德里希·恩格斯》,《列宁选集》第1卷,人民出版社1995年版

11. 弗·梅林:《马克思传》,三联书店1956年版

12. 弗·梅林:《德国社会民主党史》第1卷,三联书店1963年版

13. 奥古斯特·科尔纽:《马克思恩格斯传》第1—3卷,三联书店1963、1980年版

14. 曼弗雷德·克利姆编:《马克思文献传记》,河南人民出版社1992年版

15. 格尔德·伊尔尼兹、狄特·吕布克编:《马克思恩格斯论哲学史》,陕西人民出版社1986年版

16. B. A. 马利宁、B. И. 申卡鲁克:《黑格尔左派批判分析》,社会科学文献出版社1987年版

17. 萨特:《辩证理性批判》,安徽文艺出版社1998年版

18. 哈贝马斯:《重建历史唯物主义》,社会科学文献出版社2000年版

19. 乔治·莱尔因：《重构历史唯物主义》，中国社会科学出版社 1991 年版

20. 叔本华：《作为意志和表象的世界》，商务印书馆 1982 年版

21. 皮埃尔-马克·德比亚齐：《文本发生学》，天津人民出版社 2005 年版

22. 怀特：《分析的时代》，商务印书馆 1981 年版

23. 《罗马书》，台湾福音书房 1984 年版

24. 斐迪南·滕尼斯：《共同体与社会》，商务印书馆 1999 年版

25. 斯拉沃热·齐泽克：《图绘意识形态》，南京大学出版社 2006 年版

26. 特里·伊格尔顿：《马克思为什么是对的》，新星出版社 2011 年版

人名索引

A

B

F

J

K

L

M

O

P

S

T

W

X

Y

Z

刊 名 索 引

主题索引

C

D

F

G

H

J

K

L

M

N

P

Q

R

S

X

Y

Z

后　记

《清理与超越》出版已经整整六年了,我才向学界奉献出这本研究马克思文本个案的专著。拖延了这么长的时间,是不是中间有什么变故致使工作出现过停滞,或者是我干脆改变了原先的设计和思路?都不是。上帝可以作证,这么多年来,除去教务、家务以及非常有限的外出应酬、讲学和开会,我白天(包括节假日在内)基本上都是在北大静园四院马克思主义文献研究中心——一间十几平方米的资料室里度过的,心无旁骛、念兹在兹的就是这个项目的研究和这部书的写作。我之所以这么精心、尽力,逼迫自己尽可能做得细致、完整而深入,除了个人志趣和做事习惯,更重要的缘由在于,通过对近几年学界研究状况的观察,我有一种深深的隐忧:"回到马克思"这种研究路向有沦为一个空洞的口号而少有实绩的危险,这一领域出现了再次凋零为"结不出果实的花朵"的迹象!我个人的努力可能并不会使现状整体改观,但在自己的研究中,则不能不对此保持高度的敏感和警觉。

下面我介绍一下写作此书的具体情况,最后回应学界的一些议论乃至责难。

按照我的理解,完整的马克思主义研究应该包括四个相互关联但也有各自独立的、不能混淆更不能替代的研究方式、内容和意旨的领域或方面:(1)文本;(2)历史(包括思想发展史和社会运动史);(3)原理;(4)现实化。不同的研究者当然有不同的侧重点,但过去普遍看重的是后两个领域或方面,文本和历史研究则主要是为阐释和论证原理、现实服务的!当然,也不能说这种倾向和选择完全没有合理性,但如果走得太远了、甚至成为一种潮流了,就会出问题:反映和体现在具体研究中,就是人们一般只选择那些与教科书原理、与

现实问题有关的文本段落,只注意明确的观点而不深究表述观点的语境和对观点的具体论证;而曲折而丰富的思想演变也变成了线索单一的“不成熟”向“成熟”的转换和过渡,衡量“成熟”的标准则是教科书观点、原理和现实策略。

作为受过上述教育和训练的学人,我深刻地体悟到,这种方式对于马克思原始思想的理解来说,构成了多么大的障碍!是至今不能忘怀的一段特殊的经历促成了我毅然决然的“反叛”:大学二年级的时候,我为准备考试而再一次阅读哲学原理教科书,看到其中引用到了马克思那段脍炙人口的话:“任何真正的哲学都是自己时代的精神上的精华……”[1]我当时产生了一种好奇:这段话是抽象、宏观而言还是有特定的原始含义呢?马克思是在什么时候、谈论什么问题时生发出这样的看法的?于是我抛开枯燥的教科书,去马克思的原文中去寻找,结果在他于“《莱茵报》时期”撰写的时事评论中,我发现了一个与教科书全然不同的思想世界!那种宽广的视域、澎湃的激情和论辩的逻辑与此前我心目中的马克思的形象大相径庭!尤其当我发现马克思在博士论文中甚至说出“唯心主义不是幻想,而是真理”[2]这样振聋发聩的话,这对已经被灌输成从坚定的唯物主义立场来理解马克思的思路来说,简直是一种颠覆!由此使我受到了多么大的震撼也就可想而知了。尽管后来带有专业性质的系统的阅读和思考使我能从思想传承、发展和建构的过程中更加客观地理解马克思这些看法的原始情形及其思想演变,但从那时起,我便明白了:较之抽象的哲学原理,文本和哲学史其实才是理解和阐发马克思主义哲学最重要、最直接的基础。

有了这样的经历和认识,我该怎样重新研究《德意志意识形态》呢?

马克思、恩格斯等人撰写的这部著述,汉语学界一般约定俗成地都以郭沫若1925年最初摘译时使用的“德意志意识形态”来称谓,但就其写作缘起和内容来说,更准确的说法应该是“德国思想评论”。由于是在特殊情况下断断续续写作、最终也没有完成并出版,因此,留存下来的是一部内容相互关联但结构、形式、笔迹较为散乱的手稿。在着手研究之初,我就告诫自己,要想较以

---

① 马克思:《〈科隆日报〉第179号的社论》,《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1995年版,第220页。

② 马克思:《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》,《马克思恩格斯全集》第1卷,人民出版社1995年版,第9页。

往取得突破性进展:第一,必须还原手稿文本的真实状况,而不能把它当作一部完整、成型、原理性的书来看待,更不能按照教科书观点、原理去把握、理解和提炼其中的思想;第二,必须回到当时的理论纠葛和思想图景中,避免仅仅根据马克思、恩格斯的概括和论述去把握、理解其批判对象,而要首先弄清楚后者的真实情况和思想,再比照马克思、恩格斯的选择和批判,看各自在意旨、思路、角度和论证等方面的差别,进而凸现出他们思想的深刻或肤浅、客观或离奇、真实或荒诞以及二者融通、互补的可能性或不可能性。这样说来,对这一文本的研究实际上涉及的绝不只是马克思、恩格斯等人写下的一部手稿,更有作为他们批判对象的那些众多的著述。

确立目标自然要容易些,随着研究的深入,才知道这项工作是多么繁杂和艰难! 首先是没有一个可资现成利用的、可靠的版本,甚至我要研究的是一个怎样的文本、作者到底是哪些人、他们之间有着怎样复杂的关系也不是完全清楚。这使我想到,过去那种不问前提的所谓"研究"是多么荒唐和离奇啊! 这样,我就不得不从梳理和讨论这一文本的"创作前史"开始,再根据悉心收集到的资料,结合自己的分析和判断,对其具体而复杂的写作过程进行详细的勾勒和甄别。同时,对手稿中各个章节具体的执笔者、誊写者和修改者等复杂的情形,尤其是其中的"马克思—恩格斯思想关系"和"赫斯问题"进行了澄清。在此基础上,我又考证了原始手稿保存、刊布与版本源流等情况,特别是对$MEGA^2$"《德意志意识形态》研究小组"提出新的编排设想、顺序及其"先行本"进行了分析。这些文献疏证工作为以后的文本解读和思想阐释奠定了扎实而可靠的基础。

随着进入文本的具体内容,我面前又呈现出一个更为斑斓驳杂的思想世界。这时我决定先把马克思、恩格斯撰写的文本放在一边,开始一本一本搜集作为他们的批判对象的那些论文和著述。这是一个大大出乎我意料的书单,直接的批评对象涉及:布鲁诺·鲍威尔的《评路德维希·费尔巴哈》,施蒂纳的《施蒂纳的评论者》和《唯一者及其所有物》,费尔巴哈的《未来哲学原理》、《改革哲学的必要性》、《关于哲学改造的临时纲要》、《论"哲学的开端"》、《黑格尔哲学的批判》和《基督教的实质》,海尔曼·泽米希的《共产主义、社会主义与人道主义》,鲁道夫·马特伊的《社会主义的基石》,卡尔·格律恩的《法兰西和比利时的社会运动》和《从人的观点论歌德》,格奥尔格·库尔曼的《新

世界或人间的精神王国。通告》,海尔曼·克利盖在《人民论坛报》上发表的评论,卡尔·倍克的《穷人之歌》等,共计9本著作、14篇论文和1部诗集;间接的批评对象涉及:赫斯的《社会主义和共产主义》、《行动的哲学》和《唯一的完全的自由》,施泰因的《现代法国的社会主义和共产主义》,雷博的《略论最新的改革家或社会主义者》,圣西门的《一个日内瓦居民给当代人的信》、《实业家问答》和《新基督教》,巴札尔、安凡丹、罗德里格的《圣西门学说释义》,傅立叶的《几种普遍命运路线的说明》和《经济的新世界或符合本性的协作的行为方式》,埃蒂耶纳·卡贝的《伊加利亚旅行记》,洛克的《市民政府》,卢梭的《政治经济学》和《社会契约论》,蒲鲁东的《什么是财产》,黑格尔的《哲学史讲演录》和《历史哲学》,霍尔巴赫的《自然体系》,托马斯·莫尔的《乌托邦》,歌德的《浮士德》、《少年维特之烦恼》、《亲和力》和《诗与真》等,共计16本著作、3篇论文和5部文学作品。此外,还有马克思、恩格斯和赫斯等人之间的30封书信。这是一个多么璀璨、生动而又诱人的思想史图景啊!然而,要想进入这个世界,困难却相当大。仅就那些直接的批评文本来说,除了费尔巴哈的著作有完整的翻译、施蒂纳的《唯一者及其所有物》在1972年由Philipp Reclam jun再版并由金海民教授翻译和克利盖在《人民论坛报》上发表的评论收入德文版《共产主义者同盟史料汇编》外,其他著述不要说译成中文,无论是在苏联还是分治的东德和西德以及统一前后根本就没有再版过!这种情况下,我只好请柏林-勃兰登堡科学院莱布尼兹手稿整理、编辑专家李文潮教授和多位留德学生查找这些原始刊物和书籍。他们费了很大劲终于配齐了,复印后寄给我。这时我才蓦然想到,自己可能是现在世界上屈指可数的关注这些文献的人吧!有那么多人谈论和研究马克思,但为什么真实的马克思距离我们却越来越远了呢?

当一份份文献摆在书桌上时,就开始考验我的阅读、理解、概括和分析能力了。起初,面对这些19世纪的文字,深感异常艰难,一整天下来读不了几页,勉强读下来,整体思想和逻辑又难以把握,苦恼之至!好在我坚持着“啃”下来了,之后速度渐趋加快,特别是马克思、恩格斯论及的部分我特别用心,绝不遗漏或敷衍,我甚至校对出马克思、恩格斯明确标明引用但实际上在文字和意思理解上存在的多处错讹之处,这为我公正地理解和评价他们的工作提供了相当好的基础。

更令人欣喜的是,我终于可以在一个广阔的思想背景下,在与那些思路独特、个性鲜明的思想家的对比中,来把握马克思、恩格斯思考的主旨、言说的特殊考量和思想内涵的深邃与独到了。虽然被批评者以后几乎没有再回应他们的批评,但由于把握和理解了这些人的观点和思路,我甚至可以大致猜想出面对马克思、恩格斯的责难,他们会做出怎样的回应。在本书中,我不止一次设计了"讨论会"的场景,让这些思考者相互辩驳,在辩驳中彰显灼见、对比高下。这样的描述和分析就使一向被视为枯燥的文本研究鲜活起来了。

同时,在我们面前展示了马克思、恩格斯多么宽广的理论视野、丰富的知识领域、多样的论证方式、广泛的思想议题和独特的思考角度啊!这与我们长期以来通过教科书体系所把握和理解的"马克思主义"理论,与在别人心目中形成的那种狭隘、简单、刻板、抽象乃至肤浅的形象是多么不同!举凡:"离开思辨的基地来解决思辨的矛盾";理解人生与历史的方式;究竟该如何把握精神;自由之境及观念嬗变;从"人"到"我"思维路径批判;"独自性"能否超越"自由";权利、法律与犯罪的"属人"性质与"为我"特征;什么样的社会能使人的"个性"得以彰显;"享乐"与现实生活;唯物史观的阐释方式与论证逻辑、理论视域和现实归旨;"历史向'世界历史'转变"的过程与环节;"现实的个人"与"共同体"关系之辨;社会主义与"哲学论证";社会主义史的理解与叙述;超越现实的苦难的方式和途径;社会主义与人类之"爱";面对现实,如何避免走向肤浅和天真……这样的思想议题对于熟悉传统的马克思主义的理论的人来说,是多么陌生和"另类"啊!但恰恰是它们构成了《德意志意识形态》的内容和结构!

当然,有写作经验的人都有这样的体会:把握了思想、产生了观点并不意味着就能够自然而然地、自动地转化为文字表达出来,写作的过程实际上也参与和修正着思想的建构,因此,如何概括和阐发思想也是考验文本研究功力的重要指标。在研读过程中,我发现,无论是马克思、恩格斯还是他们的批评者,都不是非常明确地、系统地阐发其思想的,不仅观点复杂而深邃,语言晦涩而多歧义,而且思考路向貌似逻辑实则散乱,论证方式经常转换,这为我们客观地概括和提炼其思想增添了很大的难度,需要反复阅读、体悟和揣摩。基于这种情况,我在写作时,在勉力呈现他们思考的原始语境和真实状态时也不免带有我个人主观的理解,特别是在表述中掺杂了我思考这些问题的路向和看法,

正所谓“叙述即解释”、“解释即建构”是也。因此,文本解读和思想阐释的过程实际上融入了我对同一问题的很多个人见解,更不用说评论它们的那些部分了。因此,完全可以说,本书是“双重批判,双重建构”。

尽管如此,我仍很谨慎。每写完一章,我就把那些有相对独立议题的部分整理成论文,寄给报纸、杂志的编辑老师,倾听他们的意见,经由其手发表后,再期盼读者的反映。很感谢提出各种看法的同行,尤其是不少在读的博士生和青年教师,我的文章每发表一篇,他们就从《中国期刊网》上下载一篇,保存到单独的文件夹中,有的甚至对我说:您要是再不行动,我就给您结集出版了!令我非常感动。此外,还有一条途径使我可以检验自己的成果,即我在北大开设过三门原著课,即《马克思文献学》、《马克思哲学著作选读》和《马克思原著研究·〈德意志意识形态〉》,分别以宏观、中观和微观方式指导学生学习原著,形成一个连续而系统的课程体系。在这三门课程中,《德意志意识形态》无疑是中心点,前两门课程使学生明白在马克思一生撰写的著述和思想演进中它处于什么方位,而后一门课程的内容则是我和学生用整整一学期逐章、逐节阅读这一文本。特别是在给全系各个二级学科研究生开设的公共必修课上,我鼓励学生从不同的专业角度评判马克思的思想及其体系特征,同时对我的研究提出意见和建议。

上述工作成效显著,从2006年以来,我发表的关于《德意志意识形态》的研究论文有40余篇;每学年都开设原著课,教学相长,使我获益良多。在此基础上,我又对全书做了多次修改、补充和完善,最后以这样的面貌呈现在读者面前。

不折不扣地说,本书是我数年来殚精竭虑、潜心研究的结晶。但我并不认为我的工作已经很完善了,书中出现纰漏乃至错误在所难免,因此,我随时准备做出修正、补充和发展。经典是需要反复研读的,即所谓“常读常新”;当然,这种连续的阅读和研究应该构成一个前后连续、渐次提升的序列或阶梯,以保证人类思维不断向前发展。

遗憾的是,我以及一些同道的苦心和工作并未得到学界广泛的认同。有的老师本来是这一领域的开拓者,但在打出旗帜、“跑马圈地”之后,就不再在这块土地上继续耕耘了。更有甚者认为,突出学术性诉求、强调文本的基础性意义,将导致马克思主义哲学研究的“学院化”、“形式主义化”,疏离现实生活

和规避政治路线，至少是“格局太小了”。坦率地说，我不能同意这样一种见解。实际说来，与“学术性”对立的不是“现实性”、“政治性”，而是“非学术性”。哲学研究，特别是中国的马克思主义哲学研究的确应当关注现实、关注政治、关注现代化建设的实践；但同样是关注，在研究方式上有学术性与非学术性的分野，学术性的关注是把对现实的诠解、反思和引导联系起来进行的深邃思考，而不是流于对政策和流行观念的单纯辩护和庸俗图解。马克思主义哲学在中国一百余年的历程，仰赖特殊境遇和外力作用，除了政治领袖的作为和社会发展外，在学术上成果有限、教训深刻，现在是它总结经验、潜心研讨、注重积累、多元探索和强化建树的时候了。在这种情况下，需要的是宽容和鼓励，而不是动辄颐指气使地指责，好像别人陷入了“误区”，唯我路线“正宗”。自嘲地说，如果中国的马克思主义哲学研究老是停留在“外围指点”和“宏观展望”，仍旧缺乏对具体问题、文本、思想等长期而持续的悉心研究和纵深探讨，以致产生不了黄钟大吕式的巨著及思想家，既不能推进现实实践，甚至也改变不了在当代学术格局中的尴尬处境，那才愧对时代、愧对历史，是真正的悲哀呢！

聂锦芳

2011年8月21日于北京大学静园四院

马克思主义文献研究中心